René Guénon

El este Cuvântul lui Dumnezeu Atotputernic ce nevăzut în mijlocul nostru se întinde universal în toată Lumea, şi cuprinde lungimea ei şi lăţimea şi înălţimea şi profunzimea – deoarece prin Cuvântul lui Dumnezeu întreg universul este ordonat şi manifestat – în care este răstignit Fiul lui Dumnezeu, înscriind semnul crucii pe toate celea: pentru că este normal ca El, fiind făcut vizibil, să impună mturor celor vizibile participarea la Crucea Lui. Pentru că El luminează înălţimea ce este cerurile; şi cuprinde profunzimea ce este sub pământ; şi întinde şi dezvoltă lungimea de la est la vest; şi călăuzeşte de-a lungul lăţimii nordului şi sudului

(operin IM KI VIMI!

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
GUENON, RENÉ
Simbolismul crucii / René Guénon; trad.: Daniel Hoblea; studiu introd. şi nibuin „René (iuënon" de Mircea Tămaş.
— Oradea: Aion, 2003 ISBN 973 – 97662 – 6 – 9
I IIoMimi, Daniel (tind.)
ÎI I num», Miitt ai (pie>!)

ISBN 973 – 97662 – 6 – 9

René Guénon – Le Symbolisme de la Croix Guy Tredaniel – Paris 1931

René Guénon

SIMBOLISMUL CRUCII

Traducere de Daniel Hoblea

Studiu introductiv şi album „René Guénon” de Mircea A. Tămaş

Aion
ÎN MEMORIA VENERATĂ A LUI ESH-SHEIKH ABDER-RAHMAN ELISH EL-KEBIR EL-ALIM EL-MALKI EL-MAGHRIBI CĂRUIA I SE DATOREAZĂ IDEE A INIŢIALĂ A ACESTEI CĂRŢI

Mccr Kl-Qfihirah, 1329 – 1349 H.

Studiu introductiv

René Guénon, devenit astăzi un clasic, a fost asociat cu varii etichete, fiind numit pe rând, orientalist (cum apare pe plăcuţa străzii din Blois, unde s-a născut), filosof, neo-platonician, indianist, metafizician, maestru spiritual, tradiţionalist şi câte altele. În realitate, el este un maestru spiritual singular şi opera sa a permis deschiderea mentalităţii occidentale spre adevărurile veşnice. Guénon nu este un maestru sau învăţător în sensul obişnuit al cuvântului. Menirea sa nu a fost să atragă discipoli pentru a stabili o „şcoală” spirituală, pentru a fundamenta o cale iniţiatică. Aşa cum soarele îşi răspândeşte razele fără preferinţe, aşa cum izvorul îşi oferă apa fără discriminare, tot aşa Guénon a transmis învăţătura tradiţională, nu unor discipoli aleşi, ci lumii; şi fiecare, în funcţie de capacitate, putea beneficia de această transmisiune. René Guénon, ca individ, nu a contat, cum el însuşi a insistat să afirme nu o dată. Este greu pentru mentalitatea modernă, ancorată

iremediabil în domeniul efemer al egoului, al individualului, să accepte o astfel de afirmaţie. Guénon a fost investit de *Superiores Incogniti* (folosim această sintagmă enigmatică în lipsă de alţi termeni mai adecvaţi) cu funcţia de restaurator al Tradiţiei primordiale unice, de aici numele său islamic de „slujitor al Unicului", funcţie ce conţinea ca prim obiectiv modificarea şi regenerarea mentalităţii occidentale. Scrierile sale nu au alt scop. Fiind un transmiţător al Adevărului absolut, singurele „erori" ale lui Guénon pot apărea din dificultatea de-a îmbrăca în haine discursive o cunoaştere ce depăşeşte umanul şi individualul.

Dar cei care se declară „guenonişti" referindu-se la omul Guénon, greşesc fundamental. Cei care se declară „guenonişti" referindu-se la operele lui Guénon, nu greşesc mai puţin. Fiindcă opera lui Guénon este doar pridvorul Templului; opera sa permite o cunoaştere teoretică de ordin metafizic, indispensabilă (cum chiar Guénon o spune), dar care este numai o pregătire în vederea unei realizări spirituale efective. Mai mult, opera sa nu este „a lui Guénon" decât fiindcă ei a aşternut-o în scris, altfel ea este de origine non-umană, deci universală.

1 Maître Eckhart, Les Traités, Éd. du Seuil, 1971, p. 136.

Pentru omul modern, expresia „realizare spirituală efectivă" nu spuno nimic. Pentru omul modern, chiar cunoaşterea teo-rdilefl, i-ll de prellminurA este, apare adesea ca ceva incomprehensibil, Chel pentru 11 reuşi să pătrundem tainele metafizicii tradiţionale, nic eunoitsterii spirituale şi iniţiatice, avem nevoie de o tiltfbl de minte, O piediea teribilă o constituie raţionalismul modern şi

proludec Aţile ce ne-au fost sădite cu cinismul Inconnţtlentei, şi credem că această piedică, identică cu ignoranţa, este hotărâtoare, reprezentând bariera ce până nu demult despărţea atât de net Orientul de Occident. Guénon arată că pentru un studiu serios şi profund al doctrinelor orientale, condiţia necesară şi suficientă, cea mai esenţială dintre toate, este de a avea o mentalitate adecvată pentru a le înţelege. Mentalitatea profană, tipică pentru Occident, înseamnă o orbire, dar nu o orbire oarecare, ci una înfumurată, care pretinde să înlocuiască vederea, să domnească în locul ei, şi care, precum un flagel, se justifică prin expansiune; spune Maestrul Eckhart: „se iubeşte prea mult pe sine, dorind să-i orbească pe ceilalţi pentru a-şi ascunde propria orbire” 1; de altfel, mentalitatea occidentală este cauza principală a eşecului suferit de toţi acei „orientalişti” în încercarea de-a traduce şi interpreta textele orientale, aşa cum aceeaşi mentalitate a fost un obstacol de netrecut în înţelegerea societăţilor tradiţionale apuse, inclusiv cea a Evului Mediu, cercetătorii profani uitând copilăreşte că fenomene asemănătoare pot proveni din cauze total diferite, iar aceleaşi acţiuni sau, rnai precis, acţiuni indiscernabile în exterior unele de altele, pot răspunde unor intenţii foarte diverse, doi indivizi fiind posibil să acţioneze într-o manieră asemănătoare aproape în toate împrejurările vieţii şi totuşi să se afle plasaţi în puncte de vedere ce n-au în realitate nimic în comun. De aici este uşor de înţeles că pot apărea o mulţime de erori când se studiază fapte istorice din epoci îndepărtate sau oameni aparţinând unor civilizaţii diferite, cercetătorii moderni făcând mereu apel la consideraţii de ordin exterior, fără să se gândească dacă într-adevăr aceste consideraţii sunt valabile în toate epocile şi în toate ţările; este „de fapt, o consecinţă a

tendinţei actuale de a crede că oamenii sunt mereu şi oriunde aceiaşi, când, în realitaterun om din „preistorie”, de pildă, putea să îndeplinească aceleaşi acţiuni vitale ca şi omul modern şi totuşi intenţiile şi mentalitatea sa să fie total diferite; cu alte cuvinte, pentru a fi real, studiul unei societăţi tradiţionale necesită pătrunderea „spiritului” membrilor ei şi nu a „literei”, iar dacă această „literă” este moartă, „spiritul” nu are voie să fie înlocuit cu ideile deformate ale mentalităţii moderne, printr-o extrapolare profanatoare şi mistificatoare.

2. René Guénon, Introduction generale à l’étude des doctrines hindoues, Guy Trédaniel, 1987, p. 54.

Scrie Guénon: „Putem diviza Orientul în trei mari regiunii, numindu-le, după aşezarea lor geografică în raport cu Europa, Orientul Apropiat, Orientul Mijlociu şi Extremul-Orient. Orientul Apropiat pentru noi cuprinde întreaga lume musulmană; Orientul Mijlociu este esenţialmente constituit din India; cât despre Extremul-Orient, el este ceea ce se indică de obicei sub acest nume, adică, China şi Indochina. E uşor de observat, de la început, că aceste trei diviziuni generale corespund bine unor trei civilizaţii complet distincte şi independente care sunt, dacă nu singurele civilizaţii ce există în Orient, cel puţin cele mai importante şi mai întinse” 2. Chiar şi pentru mentalitatea modernă, „Orientul” reprezintă încă „răsăritul”, simbolizând deci o „naştere”, un „început”, iar „Occidentul” desemnează „apusul” sau „sfârşitul”, „moartea”, această simbolizare solară fiind întărită în tradiţia creştină de apelaţia de *Orlens* dată lui Hristos; de aceea, pentru epoca noastră actuală, axa *Răsărit-Apus* sau *Orient-Occident* reprezintă nu numai vectorul geografiei

sacre, ci chiar şira spinării a vârstei ce-o trăim. Separarea lumii în Orient şi Occident, scrie Guénon, înseamnă mai mult decât o simplă poziţionare geografică. Acum, mai mult ca oricând, trebuie subliniată această specificaţie, „Orientul" desemnând în primul rând o locaţie spirituală şi abia apoi una geografică; căci influenţa mentalităţii moderne cuprinde tot mai mult şi Orientul geografic, insinuându-şi miasmele nocive, având loc o reală tragedie: Islamul reacţionează cu fanatism şi violenţă, ori se adaptează îmbrăcând o haină occidentală sfâşiată apoi de revolte ale „intransigenţilor"; China, cu capacitatea ci deosebită de disimulare, combină într-un joc periculos comunismul cu capitalismul, căutând un echilibru înţelept, dar structurile civilizaţiei occidentale se implantează tot mai serios şi nu fora urmări; India pluteşte în derivă şi ea, ameninţată de modernism, iar „tehnica" modernă constituie arma cea mai eficace a Occidentului în acţiunea subversivă de profanare a Orientului, prin „Occident" înţelegându-se o mentalitate de tip eminamente profan, o civilizaţie compactă ce a pierdut orice legătură cu Principiul şi care este lipsită de orice formă tradiţională (ilustrând „apusul" lumii); pe când prin „Orient" se definesc civilizaţiile tradiţionale ce sunt depozitarele unor doctrine metafizice capabile să ofere cadrul adecvat unei realizări spirituale efective (ilustrând „răsăritul", „luminarea" spirituală), Occidentul, identic cu civilizaţia europeană, este – scrie Guénon – produsul şi expresia unei mentalităţi ce s-a conturat sub acţiunea influenţei greceşti, mai ales în privinţa filosofiei şi ştiinţei, a influenţei romane, în domeniul social, şi a celei iudaice pe tărâm religios; civilizaţia europeană (şi nu rasa europeană, căci populaţia Europei s-a format dintr-un amestec de rase diferite) cuprinde toate regiunile care, precum Australia sau

America, se supun aceleiaşi mentalităţi profane şi decăzute, numită de Guénon „mentalitatea occidentală”, şi oricât ar vrea unii să-l combată pe Guénon, iluzionându-se cu mirajul culturii şi ştiinţelor profane, nu au decât să privească în jur: „semnele vremurilor” strigă în gura mare. Orientul în schimb, cuprinde mai multe civilizaţii net diferite între ele, dar cu principii comune, ceea ce permite utilizarea termenului de „mentalitate orientală” pentru a desemna gândirea tradiţională ce s-a păstrat încă în Asia.

Occidentul este mişcare, agitaţie, inconstanţă, schimbare, o ordine dezorganizată; Orientul, din contra, înseamnă imutabilitate, echilibru, stabilitate, o dezordine organizată, şi ce poate fi mai elocvent decât exemplul contemporan al freneziei cu care omul modern se zbate să îşi umple viaţa cu cât mai multe şi mai amăgitoare evenimente, înscrise în absurda iluzie a progresului continuu şi a unei bunăstări crescânde, secondate de fuga de sine însuşi şi de teama de a gândi. Lumea occidentală seamănă tot mai mult cu un uriaş recipient cu apă ce, încălzit tot mai intens, produce o mişcare termică a „moleculelor” din ce în ce mai turbulentă, mişcare vitregită de vreo legitate sau scop final, dar caracterizată prin dezordine şi haos, al cărei sfârşit neputând fi decât explozia vasului, după ce tot lichidul a fost cuprins de această fierbere nebunească. Divergenţa dintre Orient şi Occident, atenţionează Guénon, nu trebuie însă privită ca exhaustivă, o astfel de simplificare ar susţine un schematism dăunător (orice schemă simplifică întotdeauna problema, denaturând-o); în realitate, în perioada „alexandrină” şi apoi în Evul Mediu, când bizantinii, şi apoi arabii, au transmis Europei învăţături diverse (multe preluate din Asia Mică, Egipt sau India), Occidentul a fost din nou influenţat de Orient, abia cu Renaşterea începând

erodarea serioasă a intelectualităţii, întoarcerea la antichitatea greco-romană însemnând o victorie a mentalităţii occidentale şi totodată „sfărâmarea” creştinătăţii, creştinismul fiind liantul esenţial ce a unit civilizaţia occidentală. Marea Schismă, apoi Reforma, au lovit puternic în această unitate religioasă de tip tradiţional; de altfel, odată cu Marea Schismă, Occidentul însuşi se împarte în apus şi răsărit, apusul devenind un adevărat „occident” al Occidentului, în timp ce răsăritul a reuşit să salveze în interiorul creştinismului ortodox un valoros simbuie iniţiatic perpetuat tradiţional până în zilele noastre.

La limită, am putea spone est Orientul reprezintă sacrul iar Occidentul profanul, cuplul antagonist sucru-prufan fiind o altă faţetă a perechii de contrarii fundamentale cunoaşterc-ignoranţă. În Korân, în sura *Ar-Rahmân* se zice: „El produse cele două mări ce se întâlnesc; între cele două există un istm (*barzakh*) ce nu este depăşit”; „marea superioară” este Orientul, „marca inferioară” Occidentul, împreună cu istmul constituind „clepsidra vremurilor” ce măsoară „semnele vremurilor” şi care acum funcţionează de-a-ndoaselea, înăbuşind „mirajul” Orientului.

3. Cuvântul sanscrit *dharma*, ca şi brahma, ātmā sau swastika, nu este de genul feminin, deşi în româneşte pare aşa datorită terminaţiei în „a”. Este la fel cum numele Mircea nu este feminin. În Mahâbhârata, celebra epopee hindusă, tatăl din care descind eroii poemului este zeul Dhanna (deci de genul masculin).

În sens larg, domeniul sacrului cuprinde toate societăţile tradiţionale, fiindcă într-o civilizaţie tradiţională chiar şi cel mai neînsemnat gest este un gest ritual,

aparţinând deci sacrului, orice activitate umană respectă legea rituală (*dharma*) prin care se leagă de Principiu al cărui reflex este; în sens profund, sacrul se referă la cunoaşterea metafizică sau iniţiatică prin care se realizează starea de Beatitudine supremă în Acela, definit în Aṣṭāvakra Saṃhitā astfel: „Aşa cum o oală se destramă în lut, un val în apă, o brăţară în aur, tot aşa universul se destramă în Mine! Căci, atunci când lumea se destramă, de la zeul suprem până la ultimul fir de iarbă, această dizolvare nu mă afectează”. Profanul se referă la acele societăţi, precum civilizaţia modernă, de tip occidental, în care s-a întrerupt legătura cu Principiul, astfel că acţiunile, gândurile, vorbele oamenilor n-au nicio justificare rituală, fiind haotice, fără noimă, o mascaradă de suprafaţă; mai mult, profanul se identifică în natura sa cu ignoranţa (*avi-dya*), o ignoranţă totală, substanţă a multiplicităţii, a existenţei relative, o ignoranţă în continuă schimbare (ca şi lumea), tranzitorie, „formă a devenirii (*bhava-rupa*)”, efemeră şi perisabilă. La finalul acestui ciclu uman, profanul înghite lumea, aproape progresiv, mentalitatea modernă, ruptă de principii, invadând şi bul-versând până şi Orientul.

Chiar dacă acum, având în vedere starea avansată de decădere a prezentei umanităţi terestre, întreaga lume este supusă mai mult sau mai puţin influenţei occidentale, Orientul este cel care încă oferă elemente tradiţionale nealterate, mai aproape de Tradiţia primordială, deci de Adevăr. Din păcate, la ora actuală nu se mai poate vorbi de civilizaţii tradiţionale integrale în tot Orientul, tendinţa fiind ca tradiţia să devină tot mai ascunsă, mai greu accesibilă, breşele exterioare create de mentalitatea occidentală manifestându-se tot mai vizibil, şi ne aşteptăm dintr-un moment în altul să se reîntoarcă prorocul Ilie, căci

„semnele vremurilor” se precipită, înfricoşătoare şi evidente.

Spre deosebire de societatea profană (de tip „occidental”), bazată nu pe principii supraumane, ci pe norme convenţionale, de ordin individual (fiind deci o societate „în derivă”, supusă haosului prin ruperea de Principiu), o societate tradiţională înseamnă o grupare umană unitară, nu din punctul de vedere al naţiilor sau al raselor, ci al mentalităţii şi spiritualităţii, în sensul că toţi indivizii grupării respective se supun aceleiaşi forme doctrinale, gândesc şi activează spiritual şi ritual în cadrul unei doctrine metafizice unice, se comportă în viaţa socială în conformitate cu legităţile deduse ca aplicaţii contingente ale principiilor de ordin divin, respectă, de fapt, în întregime arhetipurile celeste după modelul cărora s-au constituit civilizaţiile tradiţionale pământene. Doctrina tradiţională cu care este înzestrată societatea respectivă este de origine supraumană, ea derivând din Tradiţia primordială, şi o societate tradiţională permite transmiterea nealterată, de obicei sub formă orală, a elementelor doctrinei, esenţa rămânând una şi aceeaşi, doar forma modificându-se în funcţie de împrejurările istorice; nu trebuie în niciun caz confundată tradiţia cu „tradiţionalismul”, care este lipsit de orice legătură spirituală cu Principiul şi care se reduce la însumarea unor obiceiuri şi datini arhaice ale căror semnificaţii s-au pierdut demult ca şi principiile spirituale ce le activau.

Deşi tradiţia a fost orală la origine, trebuie să acceptăm că ea poate fi şi scrisă, „scripturile tradiţionale” fiind la ora actuală de o deosebită importanţă; adăugăm că, etimologic, *tradiţie* înseamnă „ceea ce se transmite” sub o formă sau alta, fiind însă vorba de transmiterea unor elemente sacre, efectuată tară întrerupere, printr-o filieră

regulată şi continuă, aceste clemente avându-şi originea dincolo de ciclul umanităţii prezente, cu alte cuvinte având o origine „non-umană”. Într-o societate tradiţională, totul avea un caracter sacru, fiecare membru al ei îndeplinind în mod ritual o activitate învăţată printr-o transmisiune regulată, deci prin tradiţie, refăcând ceea ce făceau zeii la început; numai odată cu decăderea ciclică, când profanarea a dobândit tot mai mult teren, lanţul transmiterii regulate s-a întrerupt, pierzându-se legătura cu principiile, şi pentru omul modern orice obicei vulgar şi invenţie individuală a devenit ceva „tradiţional”. Tradiţia, prin caracterul ei transcendent şi non-uman, are o esenţă permanentă, reflectând imutabilitatea Principiului, care este, în fond, originea oricărei transmisiuni ortodoxe, în vreme ce pentru omul profan toate „obiceiurile tradiţionale” sunt mereu în schimbare, urmând capriciile modei şi aparţinând deci profanului. Calea (*Dao*) Cerului şi a Pământului, se arată în Yi Jing, legat de hexagrama *Heng* (a 32-a), e permanenţa. Tot în Yi Jing există o hexagrama, *Li* (a 30-a), compusă din *Li* (foc) sus şi *Li* (foc) jos, despre care se spune că exprimă vidul interior ca luminozitate şi claritate, adăugându-se: „Marele om priveşte imaginea simbolică a clarităţii succedându-se reciproc şi aplică această concepţie la transmiterea inteligenţei din generaţie în generaţie, pentru a ilumina, regizându-le, cele patru regiuni” 4. Tradiţia poate fi considerată o astfel de Lumină, un astfel de Foc ce se transmite din generaţie în generaţie, stăpânind cele patru puncte cardinale, deci Lumea.

4 Le Yi: King, Adrien Maisonneuve, Paris, 1975, 1, pp. 478 sq.

Tradiţia primordială, explică Guénon, s-a manifestat pe pământ odată cu începutul ciclului umanităţii şi, fără a o confunda cu revelaţia acordată unor oameni de către Divinitate, în sens religios, ea se identifică cu Principiul în manifestare, fiind deci de origine supraumană şi constituind depozitul de cunoştinţe metafizice oferit umanităţii odată cu producerea acesteia de către acelaşi Principiu, şi asimilat prin inspiraţie directă (în tradiţia hindusă *Şruti*). Tradiţia are astfel un caracter permanent şi infailibil, orice doctrină tradiţională, prin faptul că participă la esenţa principială a Adevărului, fiind infailibilă, şi de aceea reprezentanţii unor forme tradiţionale însărcinaţi cu expunerea doctrinelor sunt şi ei infailibili, nu ca indivizi umani, ci ca exponenţi ai tradiţiilor respective; fiind de origine supraumană şi absolut adevărată, doctrina tradiţională constituie, alături de *Gum* sau maestrul spiritual, călăuza infailibilă, de unde condiţia de *cra-ddhă* (încrederea absolută) pentru neofit; ceea ce este failibil reprezintă aşa-zisul „factor uman" sau „factor individual".

Tradiţia primordială se identifică în esenţa sa cu „doctrina non-dualităţii" *ţadwaita-vada*), doctrină metafizică pură ce conţine ştiinţa (*vidya*) despre Principiul suprem, *Brahma nirguna*, Cel ce este dincolo de dualitatea manifestării, dar şi dincolo de Unul. *Adwaita-vada* este singura doctrină ce oglindeşte universalitatea metafizicii, metafizica nefiind supusă nici unei limitări sau contingenţe şi reprezentând suma principiilor spirituale şi a tuturor datelor de ordin intelectual ce constituie realitatea întregii manifestări, fără a fi însă dependentă de aceasta, şi dacă forma de exprimare a cunoştinţelor metafizice e influenţată de elemente de ordin contingent, esenţa ei rămâne imuabilă şi deasupra oricărei activităţi umane,

doctrinele tradiţionale fiind particularizări ale metafizicii la condiţiile concrete ale unor civilizaţii anume. Metafizica, referindu-se la cunoştinţe de ordinul intelectualităţii pure şi la principii de ordin pur spiritual, constituie sâmburele Tradiţiei primordiale; toate tradiţiile, respectiv societăţile tradiţionale, depind şi se supun unei doctrine de ordin intelectual, dar numai în cazul intelectualităţii pure putem vorbi de o doctrină tradiţională propriu-zis metafizică.

Islamul, arată Guénon, reprezintă o tradiţie ce conţine două aspecte distincte: unul religios, căruia i se raportează ansamblul instituţiilor sociale, şi unul pur *oriental*, ce este cu adevărat metafizic (în acest al doilea aspect, *sufismul* joacă un rol deosebit din punct de vedere intelectual). În Evul Mediu a existat ceva asemănător în Occident, doctrina scolastică, care de altfel a suferit puternice influenţe bizantino-arabe, conţinând un sâmbure metafizic din păcate insuficient desprins de teologie, căci mentalitatea occidentală, moştenitoare a mentalităţii greceşti şi iudaice, era mai înclinată spre aspectul religios, iar metafizica asimilată era incompletă şi limitată. La ora actuală, numai creştinismul ortodox mai prezintă un sâmbure metafizic prin doctrina iniţiatică a *isihasmului*, doctrină ce s-a păstrat ascunsă peste veacuri, supravieţuind în cadrul sihăstriilor ce au fost cuiburile de înţelepciune păzitoare ale sâmburelui esoteric, în vreme ce dogma exterioară a ritului ortodox se arăta intransigentă şi adesea supusă autorităţii temporale; scrie Guénon despre iniţierea creştină: „e posibil ca ceva să fi supravieţuit în mănăstirile Bisericii ortodoxe, dar, în tot cazul, este evident inaccesibil… Cu privire la Biserica ortodoxă, există desigur isihasmul, ce pare să fi păstrat toate caracteristicile unei iniţieri veritabile, dar de fapt, el este aproape inaccesibil, fiind foarte dificil de a găsi pentru

această cale o călăuză calificată” 5. În India în schimb, se poate vorbi de o tradiţie pur metafizică căreia i se subordonează în mod firesc diverse aplicaţii fie de ordin social, fie de ordin cosmologic, în timp ce în China, tradiţia metafizică a rămas apanajul unei elite intelectuale, separându-se de tradiţia socială, deşi atât daoismul cât şi confucianismul s-au dezvoltat din principiile unei tradiţii anterioare, conţinute în special în Yi Jing.

5. Les Dossiers H, René Guénon, L’Âge d’Homme, 1997, p. 293.

Având în vedere particularităţile mentalităţii occidentale, este bine să definim metafizica cât mai clar posibil, pentru a evita eventualele confuzii ce se ivesc de obicei în domeniul contingent. Cum arată Guénon, sensul cel mai imediat rezultat din etimologia cuvântului este cel de „dincolo de fizică”, înţelegând prin fizică cum făceau întotdeauna cei vechi, ansamblul tuturor ştiinţelor naturii, astfel că metafizica înseamnă esenţialmente cunoaşterea universalului sau a principiilor de ordin universal; dar, oricum, o definire riguroasă a metafizicii e imposibilă, tocmai datorită universalităţii ei, neputând fi definit decât ceea ce este limitat, or metafizica este nelimitată şi atunci o definiţie cu cât ar fi mai precisă cu atât ar fi mai inexactă. Metafizica se referă la intelectualitatea pură, în timp ce ştiinţa şi filosofia, deşi cu pretenţia de intelectualitate, nu depăşesc nivelul individualului, diferenţa dintre metafizică şi diversele ştiinţe particulare fiind aceeaşi ca dintre universal şi individual, între ele neputând exista opoziţie deoarece nu au măsură comună şi domeniile lor sunt profund separate; subliniem că „intelectualitatea pură” nu corespunde nici pe departe la

ceea ce în mod eronat psihologii moderni numesc „intelect”, ci se raportează la sfera „suprarațion-alului”, deci a „supraumanului”.

Domeniul oricărei științe presupune întotdeauna și o modalitate a experienței, o „verificare experimentală”, în timp ce metafizica, fiind „dincolo de fizică”, depășește orice experiență, așa că, oricât s-ar extinde domeniul unei științe, n-ar ajunge niciodată în contact cu cel al metafizicii, deoarece chiar dacă considerăm generalul ca domeniu al cunoașterii științifice, acesta, ca extindere indefinită a particularului, rămâne la nivel individual și deci se supune schimbărilor și influențelor spațio-temporale, contingentul, accidentalul, variabilul aparținându-i de drept. Tradiția extrem-orientală oferă câteva anecdote sugestive din domeniul contingențelor, al „aparențelor”, al oportunităților spațio-temporale (însoțite de „noroc” și de „ghinion”), al „schimbărilor schimbătoare” și ne face plăcere să le consemnăm ca material ilustrativ. Povestește Lie Zi6: „Yu era cel mai bogat om din Liang. Totul se găsea din abundență în casa lui. Odată a organizat o petrecere la locuința sa cea impozantă, cu muzică, vin și jocuri de zaruri. Tocmai când o trupă de tineri spadasini trecea pe stradă, un jucător obținu o bună lovitură de zar în mijlocul râsetelor generale și, în același timp, un uliu scăpă din gheare un șobolan ce căzu peste trupa de spadasini. Aceștia crezură că

6. Lie Zi, Calea vidului desăvârșit, trad. Florentina Vișan și Irina Ivașcu, Polirom, 2000, pp. 180, 193, 199.

petrecăreții și-au bătut joc de ei și se hotărâră să se răzbune. Într-o seară ulterioară reveniră și distruseră complet casa lui Yu”...

„Un om îşi pierdu securea şi-l bănui pe fiul vecinului de furt. Se puse să-l pândească. Atitudinea acestuia era cea a unui hoţ de securi; expresia feţei acestuia era cea a unui hoţ de securi; felul de-a vorbi era exact acela al unui hoţ de securi. Or, se întâmplă că omul îşi găsi în vale securea pierdută. A doua zi, privind la fiul vecinului observă că nimic din fiinţa acestuia nu aducea a hoţ de securi”... „în Lu trăia un om pe nume Shi. El avea doi fii, unul deveni învăţat şi-şi oferi serviciile prinţului din Qi, celălalt deveni soldat şi-şi oferi serviciile regelui din Chu care-l angaja general. Graţie veniturilor celor doi fii, întreaga familie se îmbogăţi. Shi avea un vecin pe nume Meng. Meng avea şi el doi fii, la fel unul fiind învăţat şi celălalt militar. Meng dori şi el să se îmbogăţească şi se informă de la fiii lui Shi cum au procedat să ajungă avuţi, după care fiul cel învăţat al lui Meng încercă să se angajeze la regele din Qin, numai că acesta era angrenat în război şi n-avea vreme de cultură, aşa că, supărat, îl pedepsi pe tânăr; al doilea fiu, militarul, încercă să-şi ofere serviciile regelui din Wei, numai că acesta dorea linişte şi pace, nu război, astfel că îl pedepsi pe tânăr pentru propunere. Meng, disperat, îi reproşa lui Shi insuccesul însă acesta îi replică: «Când circumstanţele sunt favorabile, reuşeşti; în caz contrar, este dezastru. Calea apucată de voi era aceeaşi cu a noastră, numai că rezultatele au fost contrarii. Aceasta provine de la lipsa momentului favorabil. De altfel, nu există în lume regulă care să fie valabilă în toate circumstanţele, după cum nu există un act care să fie rău în toate cazurile. Ceea ce înainte a fost în folosinţă, poate fi astăzi aruncat; ceea ce se aruncă azi poate fi în folosinţă mâine. Folosinţa şi nefolosinţa nu au reguli fixe. Cum să găseşti momentul oportun, cum să te supui circumstanţelor, iată ce nu

depinde de nicio reţetă».

„Obiectul” cunoaşterii metafizice se raportează la universal, rămânând mereu acelaşi, „fără dualitate”, dincolo de orice schimbare şi „dincolo de natură”, căci, cum spun musulmanii, „doctrina Unităţii e unică”; şi atunci metafizica nu evoluează, nu permite noi „descoperiri”, dispreţuind evoluţia şi progresul prin imutabilitatea sa esenţială, influenţele individuale „originale” neafectând-o deloc, domeniul universal fiind esenţialmente supraindividual, timpului şi spaţiului supunându-li-se doar învelişul exterior al metafizicii, ce se poate schimba, adaptându-se unor condiţii speciale. „Aşa cum flacăra se adaptează în această lume la tot felul de forme, fără a-şi schimba natura, tot aşa Ātma, Spiritul Universal (deci şi metafizica) se adaptează la tot felul de forme” (Katha Upanişad). Metafizica nu are nicio legătură cu „credinţele” sau „opiniile” domeniului individual, ea nu participă la relativitatea ştiinţelor, deoarece implică prin definiţie o certitudine permanentă şi imutabilă, adevărurile metafizice nefiind ipotetice şi nici contestabile, discuţiile şi controversele ce pot apărea datorându-se unei expuneri defectuoase sau unei înţelegeri imperfecte, fapt scuzabil având în vedere că, prin natura lor universală, concepţiile metafizice conţin o parte inexprimabilă şi inimaginabilă, neputând fi atinse decât de inteligenţa pură şi informală, limbajul, la fel ca toate simbolurile, servind numai ca punct de plecare, ca „suport”, aşa cum mentalul este doar o trambuliâia pentru intelectual. De altfel, singurul mod posibil de expunere integrală a metafizicii este tăcerea. Dacă ştiinţa sau religia deosebesc un subiect şi un obiect, în cazul metafizicii, actul cunoaşterii, subiectul şi obiectul sunt esenţialmente unificate, ceea ce implică o cunoaştere de ordin supraindividual, ce depăşeşte raţionalul,

mentalul, şi corespunde supraluminosului, supraraționalului, adevărurile metafizice neputând fi concepute decât de o facultate ce întrece individualul şi anume intuiţia intelectuală, rază luminoasă ce are un caracter imediat, direct şi infailibil, în timp ce raţionalul are un caracter discursiv, mediat şi failibil.

Este ca şi cum în domeniul fizic un sistem mecanic, termodinamic sau de altă natură, ce primeşte o energie şi o transformă cu o anumită pierdere, în conformitate cu tegile fizicii, ar fi transpus „dincolo de fizică” unde întreaga energie primită s-ar transforma integral, pierderea fiind nulă, ca şi variaţia entropiei sistemului, randamentul devenind Unu, energia primită, sistemul şi energia transformată topindu-se în unitate, obţinându-se astfel acel caz ideal atât de des visat de oamenii de ştiinţă; or metafizica este tocmai acest caz ideal când eroarea este nulă, iar adevărurile metafizice şi intuiţia intelectuală se unifică fără dualitate, intuiţia intelectuală fiind pentru aceasta infinit mai imediată decât intuiţia sensibilă, căci ea e dincolo de distincţia dintre obiect şi subiect, fiind în acelaşi timp mijloc de cunoaştere şi cunoaşterea însăşi. Cunoaşterea metafizică corespunde deci intelectului pur, supraindividualului, universalului; cunoaşterea ştiinţifică se limitează în schimb la raţiune şi imaginaţie, facultăţi individuale ce corespund motorului fizic subunitar ca randament, şi care, oricât l-am perfecţiona, aşa cum oricât am cultiva mentalul, nu va atinge cazul ideal, decât printr-o rupere de nivel, o trecere „dincolo de fizică”, când va deveni motorul imobil al lui Aristotel.

Cunoaşterea metafizică se caracterizează prin realizarea unei stări de perplexitate, de Uimire totală, o uimire sugerată de Aristotel pentru definirea „filosofiei filosofiilor”, dar, de fapt, mult superioară, marele maestru

spiritual al esoterismului islamic, Muhyddin Ibn Arabi, definind-o astfel: „Mentalul uman ignoră dacă sunt simţurile omului cele care sesizează obiectele sau dacă obiectele se imprimă în simţuri. Mentalul nu este la înălţime. Pe Allāh! Reflectarea bate în retragere! Facultatea conjecturală (*wahm*) se rătăceşte! Comprehensiunea este măturată! Lucrul e imens! Afacerea formidabilă! Legea sacră a fost revelată! Mentalul este deficient! Ordinea se împlineşte! Lucrurile efemere se realizează! Facultăţile (*quwa*) încep să existe! Măsurile sunt stabilite! Vorbele (*kalimat*) nu se epuizează! Entităţile se urmează fără întrerupere! Nu există aici niciun «lucru» în ciuda acestui obiect al cunoaşterii multiple! Esenţa e unică! Ordinea e unică! Uimirea (*hayra*, perplexitatea) este uimită de propriul ei subiect, căci nu-l găseşte pe cel ce o uimeşte! Uimirea, ce crede că este un atribut al lumii, nu e ceea ce crede: în realitate este vorba de uimirea uimirii! Nu există decât El şi uimirea! Pe Allāh, limbile sunt fără vlagă când trebuie să exprime ceea ce cunosc inimile! Pe Allāh, inimile sunt fără vlagă când trebuie să înţeleagă despre ce e vorba cu adevărat! Ele nu ştiu dacă este într-adevăr sau nu, vorba despre uimire. Uimirea există, dar nu se cunoaşte dacă are un receptacul care să o primească, nu se

7. Charles-André Gilis, La doctrine initiatique du pèlerinage, Éd. de l’Oeuvre, 1982, p. 187.

cunoaşte pentru cine există şi asupra cui îşi exercită influenţa!” 7 După cum explică René Guénon, religia reprezintă etimologic „ceea ce leagă” oamenii între ei şi, secundar, „ceea ce leagă” omul de Principiu; la greci şi la romani, de unde a venit cuvântul, religia făcea parte din ansamblul instituţiilor sociale, imprimându-le caracterul

tradiţiojlal fără a depăşi anumite limite, căci prea curând religia a devenit ceva formal, neînţeles în esenţa sa şi integrat exclusiv domeniului social, legând oamenii între ei prin intermediul zeilor cetăţii; tocmai de aceea creştinismul, care venea în contradicţie cu aspectul social al religiei şi deci primejduia organizarea socială, în loc să fie înglobat ca atâtea alte culte, a fost aspru persecutat, şi tot de aceea druizii şi sacerdoţii daci au fost exterminaţi. Oricum, tradiţia iudeo-creştină a impus cuvântul „religie” cu un înţeles diferit, şi doar acesta, insistă Guénon, va trebui să-l luăm în considerare; pentru creştinism, religia lega omul de Divinitate şi în acelaşi timp reunea trei elemente diverge: o dogmă, o morală şi un cult; şi de câte ori unul dintre aceste elemente lipseşte, nu poate fi vorba de o religie propriu-zisă. Dogma formează partea intelectuală a religiei, morala partea sa socială, iar cultul, ca element ritual, participă în acelaşi timp la primele două; dogma, ca doctrină religioasă, nu poate fi însă de ordin pur intelectual, căci atunci ar fi metafizică (în schimb, o doctrină tradiţională nu poate fi dogmatică), ori ea conţine elemente extra-intelectuale, precum cele de ordin sentimental („credinţa” de exemplu), acestea intervenind şi în morală unde au rol preponderent. Este interesant că, adeseori, elementul social şi cel sentimental biruie partea intelectuală, dogma şi cultul diminuându-se şi rămânând un fel de „moralism”, ca în cazul protestantismului (de remarcat că, în ultima vreme, se aud critici caré apreciază scurtimea riturilor la protestanţi sau chiar la catolici, comparativ cu lungimea celor din cultul ortodox, tocmai fiindcă s-au pierdut total semnificaţia şi rolul riturilor, acestea apărând ca simple acţiuni sentimentale). Morala poate fi concepută fie în mod religios, fie în mod filosofic (ambele cazuri fiind la fel de inconsistente), dar a

confunda, de pildă, spiritualitatea unei societăţi tradiţionale, precum cea a Indiei sau a vechilor daci, cu aspectul moral, reprezintă o aberaţie caracteristică lumii occidentale şi exemplifică modul în care specialiştii profani nu reuşesc să deosebească o doctrină tradiţională de religie sau de un sistem filosofic. Este evident că a considera, cum fac de obicei istoricii religiilor, orice ansamblu de elemente rituale drept o religie propriu-zisă este o simplificare tipică pentru mentalitatea modernă, dar nu prea profitabilă pentru adevăr, existând o serie de rituri care nu sunt nicidecum religioase, cum au fost de pildă ceremoniile sociale din cadrul confucianismului, sau cele metafizice ale daoismului, ori riturile masonice; riturile cu un caracter eminamente simbolic şi, în plus, posedând eficacitate proprie, pot fi transpuse analogic dintr-un domeniu în altul, domeniul religios fiind numai un caz particular. În China şi India, arată în continuare Guénon, mentalitatea respectivă respinge orice preocupare religioasă, şi deci, în afara iudaismului, creştinismului şi islamismului, termenul de *religie* nu se poate aplica riguros, lipsindu-i una sau alta dintre părţile ce ar trebui să o constituie; punctul de vedere religios, adoptat de Occident, a însemnat o dezvoltare a sentimentalismului (care la ora actuală a devenit total visceral) în defavoarea intelectualităţii. Chiar şi aşa, aceasta nu înseamnă că religia este un fenomen social, ci de un ordin superior prin dogma ce-o deţine, iar gândirea teologică ce-i este inerentă întrece limitele ştiinţelor particulare, apropiindu-se mai mult de metafizică, fără a depăşi de obicei domeniul individualului, individualul implicând sentimentalismul, element ce deosebeşte fundamental religia de metafizică. Pentru societatea occidentală îmbibată de sentimentalism (ajuns acum la un nivel foarte jos), chiar şi în Evul Mediu,

religia s-a potrivit de minune, ea răspunzând nevoii de „consolare” şi permiţând „extazul” mistic. Elementul sentimental depreciază însă doctrina religioasă, căci Adevărul nu e consolator sau părtinitor, ori supus individualului, şi numai metafizica acceptă o puritate intelectuală, aşa cum faţă de „mântuirea” oferită de religie şi valabilă pentru domeniul individual, „eliberarea”.

(*mokşa*) spirituală pe cale iniţiatică se referă la universal, la fiinţa integrală, fiindu-i desăvârşit superioară.

O diferenţă şi mai mare există între metafizică şi filosofie, calificarea metafizicii de către Aristotel ca „filosofie primă” sugerând aspectul incomplet al metafizicii occidentale; *filosofici* – considerată în sensul iniţial ca „dragoste de înţelepciune” – este la fel ca „dragostea de Dumnezeu” (calea de realizare *bhakti*): pentru a realiza „eliberarea” în mod permanent şi real, „dragostea de Dumnezeu” trebuie să sublimeze în Cunoaştere pură, care înseamnă „a fi Dumnezeu”; şi la fel, *filosofici* trebuie să sublimeze în pură *sophia*, adică în metafizică (nu întâmplător prima catedrala a creştinismului Occidentului Apropiat, basilica din Constantinopol, s-a numit „Sfânta Sofia”). Filosofia, în accepţiunea sa curentă, e o pseudodoctrină, deoarece, faţă de o doctrină tradiţională, ea este de origine individuală, fără rădăcini în vreun

…

principiu transcendent, fiind deci lipsită de orice autoritate.

Filosofia nu depăşeşte raţionalul, discursivul, individualul, rămânând la nivelul contingenţelor, relativului, ipotezelor şi fanteziei, permiţând astfel controverse şi discuţii nesfârşite, şi promovând teoriile „originale”, fără să îşi dea seama că adevărul nu depinde de originalitatea individuală (sintagme ca „sistemul

filosofic al lui Kant”, de pildă, înseamnă ceva absurd, trădând incompetenţa filosofiei profane). Ni se pare interesant modul cum filosofii, parcă „simţind” neputinţa lor, au dat mereu târcoale punctului de vedere metafizic, pe care nu-l puteau înţelege sau accepta, dar care, prin certitudinea şi adevărul ce le deţinea, făcea ca diversele teorii şi opinii să se inspire, vrând nevrând, din această sursă veritabilă; şi putem considera, fără prea mare aproximaţie, că toată „evoluţia” filosofiei reprezintă o mutilare a ideilor metafizice, o reflectare a modului cum o mentalitate limitată şi obnubilată a asimilat anumite elemente intelectuale pe care apoi a început să le modifice indefinit, ca într-un joc cu piese colorate, fiecare combinaţie desemnând o nouă „teorie” la fel de inconsistentă, un nou „sistem” filosofic, care, tocmai prin faptul că era un „sistem”, implica graniţe, reguli restrictive, respingând tot ce era în afara lui şi deci fiind incompatibil cu universalitatea metafizicii (Leibniz zicea cu justeţe: „orice sistem este adevărat prin ceea ce afirmă şi fals prin ceea ce neagă”). O altă diferenţă, deloc de neglijat, se referă la rolul de „călăuză” al filosofiei: metafizica este o „călăuză” infailibilă, sprijinindu-se pe autoritatea Principiului, exprimată prin adevăr şi imutabilitate, conducând pe cei calificaţi spre „cele divine”, spre Soarele supemal, spre Beatitudine; filosofia, compusă din multe elemente individuale, deci de natură „psihică” (amestec de raţiune şi sentimente), e deschisă prin „autorii” diverselor „sisteme” unor influenţe extrem de suspecte şi primejdioase, pe care le-am putea numi „satanice”, conducând nu spre *sophia*, cum ar trebui, ci spre „cele infernale”, unele concepte filosofice fiind preluate de diverse grupări în scopul de a-şi justifica acţiunile subversive în plan social sau, mai rău, spiritual.

Metafizica nu are prin urmare nicio legătură cu toate aceste concepţii filosofice precum idealismul, panteismul, spiritualismul, raţionalismul sau materialismul, ce sunt sisteme ale gândirii occidentale, şi ca o ilustraţie să amintim, împreună cu Guénon, controversa aberantă dintre spiritualism şi materialism (care în final a degenerat într-o „luptă" pe planul terminologiei, cele două sisteme fiind de fapt foarte apropiate prin mentalitatea comună ce le-a generat, aşa cum cele două sisteme sociale, capitalismul şi comunismul, aparent opuse, au fost foarte apropiate prin mentalitatea lor comună), în jurul căreia s-a învârtit o mare parte din gândirea filosofică de după Descartes, dualismul „spirit-materie", înainte de apariţia sistemului cartezian, nemanifestându-se sub o formă atât de ireconciliabilă şi atât de antimetafizică; noţiunea de „dualitate" este valabilă în raport cu manifestarea, lumea existând datorită perechilor de opoziţii, dar aceste diade, normale şi necesare „existării", provin dintr-un principiu comun unic, unde contrariile se pacifică, în vreme ce „dualismul" se referă la două elemente de neîmpăcat şi reducerea la unitate înseamnă desfiinţarea unuia dintre termeni, dualismul devenind monism (fie „spiritualism" când „materia" a fost lichidată, fie „materialism" când „spiritul" a fost anihilat).

Prin urmare, în realitate, în locul acestor sisteme filosofice, ciunte şi alambicate, adăpostind adevăr şi minciună la un loc, cel care are cu adevărat „dragoste de înţelepciune" trebuie să se îndrepte spre doctrina metafizică a „non-dualităţii" (*adwaita*), care, faţă de monism ori dualism, are în vedere ambii termeni ai diadei în mod simultan, cuprinşi în unitatea principială, unde sunt conţinuţi topiţi, dar nu contopiţi, conciliaţi şi nu opuşi; astfel, „non-dualitatea" este singura doctrină ce răspunde

universalităţii metafizicii, depăşind nemăsurat orice sistem filosofic.

Spre deosebire de toate celelalte căi de cunoaştere (filosofie, religie), cunoaşterea metafizică este singura, prin însuşi caracterul său universal, capabilă să depăşească Fiinţa şi să trateze NeFiinţa, adică, dincolo de manifestare şi dincolo de Lume, care este un domeniu îngust şi tranzitoriu, ia în considerare şi nemanifestarea, care este un domeniu imens şi superior, imuabil şi permanent. Scrie René Guénon (Introd., p. 131): „Nu numai că metafizica nu poate fi limitată prin considerarea unei dualităţi oarecare a aspectelor complementare ale fiinţei, fie că este vorba de aspecte foarte speciale ca «spiritul» şi «materia» sau, din contra, de aspecte cât se poate de universale precum cele ce se pot desemna prin termenii de «esenţă» şi «substanţă», dar că nu se limitează nici măcar prin conceperea Fiinţei pure în toată universalitatea ei, căci nu trebuie prin nimic să fie limitată. Metafizica nu poate să se definească, cum făcea Aristotel, ca fiind «cunoaşterea fiinţei» într-un mod exclusiv, căci aceasta ar însemna numai ontologie, ce ţine fără îndoială de metafizică, dar nu constituie toată metafizica; şi de aceea metafizica în Occident a rămas incompletă şi insuficientă... Fiinţa nu este într-adevăr cel mai universal dintre principii, cum ar fi trebuit să fie dacă metafizica s-ar fi redus la ontologie, şi aceasta pentru că, chiar dacă este cea mai primordială dintre toate determinările posibile, nu este mai puţin o determinare şi orice determinare înseamnă o limitare, ceea ce nu convine metafizicii”.

NeFiinţa conţine toate posibilităţile de nemanifestare, împreună cu posibilităţile de manifestare care sunt în stare nemanifestată, precum tăcerea, vidul, non-acţiunea, liniştirea (*isihia*), noaptea supraluminoasă;

pe când Fiinţa, ca principiu al manifestării, conţine toate posibilităţile de manifestare, dar numai acelea care se manifestă, toate aceste posibilităţi fiind cuprinse în Posibilitatea universală ce este un aspect al Infinitului metafizic, aşa cum şi NeFiinţa poate fi considerată un aspect al aceluiaşi Infinit. NeFiinţa este singura adevărată şi absolută, *Black Hole*, Zeroul metafizic, pe când Fiinţa este Unitatea sau Zeroul afirmat, Unitatea fiind la rândul ei principiul multiplicităţii. În *Misterele* antice, ciorchinele de strugure şi spicul de grâu, simboluri iniţiaţi-ce predilecte, semnificau tocmai multiplicitatea cuprinsă în unitate. Pentru Joseph de Maistre, taina euharistiei nu este altceva decât „sacrificiul de sine" prin care se redobândeşte unitatea primordială; spicul şi ciorchinele sunt materiale ale misterului. Aşa cum mai multe grăunţe de grâu sau boabe de strugure nu fac decât o pâine şi o băutură, tot aşa pâinea şi vinul mistic ce ni se prezintă la Sfânta Cină sfărâmă eul şi ne absorb în unitatea lor uimitoare.

Se remarcă succesiunea logică NeFiinţa – Fiinţă – Manifestare, manifestarea fiind „cuprinsă" în Fiinţă, iar Fiinţa fiind „cuprinsă" în NeFiinţa, ea ca principiu fiind nemanifestată. La începuturi nu era decât Acela, atunci când nici NeFiinţa, nici Fiinţa nu erau încă (Rig-Vçda Saṃhitā, 10.129); apoi apăru NeFiinţa; apoi, „la începuturile zeilor Fiinţa se născu din NeFiinţa" (*asatah sad ajăvată*) (Rig-Vçda Saṃhitā, 10.72). „Cerul şi Pământul, cele zece mii de fiinţe sunt ieşite din Fiinţă. Fiinţa este ieşită din NeFiinţa" (Lao Zi, Dao de Jing, XL). „Obiectele sensibile transcend simţurile, mentalul transcende obiectele sensibile, intelectul transcende mentalul, Fiinţa transcende intelectul. Nemanifestarea transcende Fiinţa, Brahma transcende nemanifestarea.

Nimic nu transcende Brahma, El este Culmea, împlinirea supremă" (Katha Up.). „Într-adevăr, acest Univers la origine era NeFiinţa. Apoi se născu Fiinţa. Se făcu ea însăşi Sine... Brahma dori. Practică asceza (*tapas*) şi produse lumea întreagă, aşa cum există. Apoi o pătrunse, devenind ceea ce este şi ceea ce era, cunoaştere [discursivă] şi non-cunoaştere" (Taittirâya Up.).

Pe de altă parte, dacă departajăm NeFiinţa şi Fiinţa ca două domenii separate, se poate spune că ele formează cele două aspecte ale Posibilităţii universale: manifestarea şi nemani-festarea, Posibilitatea universală fiind identică cu însuşi Infinitul sau Totul universal, privit în sens pur metafizic; dar să nu uităm că manifestarea tranzitorie şi condiţionată e neglijabilă în raport cu nemanifestarea permanentă şi necondiţionată, NeFiinţa fiind, astfel privită, un aspect al Infinitului, iar Fiinţa fiind prima sa determinare, cea mai universală dintre toate afirmaţiile definite sau condiţionate, următoarea determinare fiind Dualitatea sau „polarizarea" în Esenţă şi Substanţă, în principiu masculin (Cerul, *Puruşă*) şi feminin (Pământul, *Prakriti*), în *yang şiyin*. În tradiţia extrem-orientală, se precizează că lumea există prin combinaţiile indefinite de *yang* şi *yin*, fiecare fiinţă având în structura sa o parte *yin* şi o parte *yang* (proporţiile diferind de la fiinţă la fiinţă în conformitate cu legea unicităţii enunţată în islamism) şi tot aşa în tradiţia hindusă se consideră trei „doruri" sau tendinţe (*guna-şi*) inerente *Prakritiei*, reprezentând calităţi sau atribute constitutive şi primordiale ale fiinţelor, privite în diferite stări de manifestare, aceste tendinţe fiind în perfect echilibru în indiferenţierea primordială a *Prakritiei*. Orice manifestare înseamnă ruperea acestui echilibru şi fiecare fiinţă îşi cristalizează sinea sa (natura sa) printr-o anume combinaţie (mereu alta) a celor trei

guna-şi. Cele trei „doruri” (tendinţe) sunt: *sattwa*, lumina sfântă a cunoaşterii (*yang*); *rajas*, expansiunea fiinţei într-o stare determinată (*yang* amestecat cu *yin* în proporţii egale); *tamas*, obscuritatea, asimilată cu ignoranţa (*yin*); *sattwa* are o tendinţă ascendentă, *tamas* una descendentă, iar *rajas* corespunde tendinţei orizontale. „Când un învăţat superior aude de Principiu (Dao), se grăbeşte să-l cunoască, urmându-l cu zel; când un învăţat mediocru aude de Dao, uneori reuşeşte să-l urmeze, alteori nu; când un învăţat inferior aude de Dao, izbucneşte în râs; dacă n-ar râde, Dao n-ar mai fi Dao” (Lao-zi XLI). Acest citat zugrăveşte cele trei tendinţe şi faptul că ele sunt inerente Principiului considerat ca „Mama celor zece mii de fiinţe”, dar trebuie menţionat că şi *Puruşa* are asociate trei tendinţe, inerente lui, numite în tradiţia românească *Iele*; prin activitatea de prezenţă a *Ielelor* cei trei

8. Guénon precizează de pildă că, aşa cum sunt cinci elemente corporale, determinaţii ale *Prakritiei*, trebuie să existe un număr egal de determinaţii esenţiale. Vezi René Guénon, Études sur l’hindouisme, Éd. Traditionnelles, 1979, p. 46, La théorie hindoue des cinq éléments.

guna-şi se actualizează, rup echilibrul, prind viaţă şi dau viaţă manifestării care astfel devine sesizabilă, ieşind din indiferenţiere şi neînsemnare (haos) 8. Cele şase tendinţe apar în cea mai veche carte chineză Yi Jing sub forma hexagramei (*kua*) P’i (nr. 12) (trei linii drepte, continue, orizontale, deasupra, şi trei linii drepte, întrerupte, orizontale, dedesubt), hexagrama reprezentând separarea Cerului de Pământ, a lui *Puruşa* de *Prakriti*, situaţie favorabilă producerii manifestării. Manifestarea nu poate fiinţa fără dualitate, orice teorie monistă fiind o absurditate în această privinţă; „A vrea binele fără rău,

dreptatea fără nedreptate, ordinea fără dezordine [în lume], înseamnă a dovedi o totală necunoaştere a legilor ce guvernează manifestarea universală; înseamnă a visa un Cer fără Pământ, un yin fără yang; dublul aspect coexistă pentru toate. A vrea să distingem ca entităţi reale aceşti doi corelativi inseparabili înseamnă a dovedi o slabă judecată [căci ceea ce este Real, singurul cu adevărat Real, este Principiul non-dual]; Cerul şi Pământul sunt Unu, yin şi yang sunt Unu; şi aşa toate contrariile" (Zhuang-zi). Cei doi Poli separaţi, superior şi inferior, determină deci întreaga manifestare, respectiv Existenţă universală, ca manifestare integrală a posibilităţilor Fiinţei, şi de aceea tot ce ţine de Existenţă este supus dualităţii, îndoielii, fricii, contingenţei şi efemerului. Manifestarea se caracterizează prin „schimbarea schimbătoare". Aceasta înseamnă că istoria nu se repetă, că „eterna reîntoarcere" este o etichetă falsă, că toată Existenţa, fiind o indefinită schimbare, este definită de relativ, perisabil şi echivoc, că „după timp şi circumstanţe rezultatul unor aceleaşi acţiuni nu este acelaşi" (Zhuang-zi). „Principiul, mai zice Zhuang Zi, este imuabil, fără început şi sfârşit. Fiinţele sunt schimbătoare, se nasc şi mor, nepermanente. Din NeFiinţa trec în Fiinţă, început şi sfârşit, creştere şi descreştere, se urmează. Este tot ce putem constata de fapt despre legea ce guvernează Existenţa. Şi ce poţi face? Urmează cursul schimbărilor, acţionează în funcţie de circumstanţe".

9. 'Abd al-Karâm al-Jâlî, De l'Homme Universel, Dervy, 1975.

De aceea, în manifestare totul este relativ şi pot apărea controverse şi contradicţii; contradicţiile se rezolvă numai în Unitate, opoziţiile se împacă ritimai în Centru,

dualitatea se topeşte în Fiinţă; spune al-Jâlî: „adevărurile contradictorii se unifică în Adevăr” 9. De aceea, manifestarea sau multiplicitatea este un pur neant în raport cu Absolutul sau NeFiinţa, şi mai ales de aceea, din clipa în care încercăm să exprimăm adevărurile metafizice în limbaj uman, apar dificultăţi deosebite, unele insurmontabile, căci cunoştinţele de ordinul spiritualităţii pure transpuse în planul inferior al manifestării, unde domnesc condiţionările şi limitările, vor fi întotdeauna alterate prin faptul că modul discursiv, inerent comunicării dintre oameni, este inadecvat. Aceasta explică de ce, cea mai perfectă modalitate de transmitere iniţiatică a învăţăturii spirituale este tăcerea („omul Principiului rămâne tăcut” zice Zhuang Zi), aşa cum cunoaşterea metafizică se realizează cu ajutorul intuiţiei intelectuale şi nu al raţiunii. Deosebirea dintre intuiţia intelectuală şi calea raţională, discursivă, apare evidenţiată în tradiţia hindusă de departajarea scrierilor tradiţionale în *Şruti* şi *Smriti*. Textele vedice, ca şi Upanişada, fac parte din *Şruti*, ce reprezintă o Revelaţie, nu în sensul religios şi occidental al cuvântului, ci ca „fruct al unei inspiraţii directe, posedând astfel prin ea însăşi autoritatea sa proprie” (Guénon), ca urmare a vederii faţă în Faţă. După cum arată Shankarâchirya, *Shruti* şi *Smriti* servesc ca mijloace de dovadă (*pramana*), prima ca percepţie directă (*pratyaksha*), în ordinul cunoaşterii transcendente, a doua că inducţie sau inferenţă (*anu-mand*), deoarece îşi trage autoritatea din altă autoritate. Faţă de cunoaşterea sensibilă, explică Guénon, unde *pramana* se pot aplica de asemenea, aici analogia trebuie considerată inversă, conform simbolismului *pecetei lui Solomon* şi al celui sugerat de adagiul hermetic din Tabla de Smarald: „ce este sus este ca şi jos şi ce este jos este ca şi sus”; şi atunci,

dacă în ordinul sensibil inducţia se ridică deasupra percepţiei sensibile, permiţând trecerea la un nivel superior, inteligibilul fiind deasupra sensibilului, în ordinul transcendent este tocmai invers, percepţia directă, adică vederea isihastă, intuiţia intelectuală, este deasupra oricărui raţionament, fiind singura ce poate atinge Principiul. *Şruti* corespunde deci intuiţiei intelectuale, iar *Smriti* conştiinţei reflectate, prima raportându-se la ideea de „audiţie" (pentru a marca aspectul intuitiv, în tradiţia hindusă sunetul având prioritate şi corespunzând eterului, chintesenţa elementelor), iar a doua „memoriei" (în sanser. *smriti* = „memorie"), şi într-adevăr, memoria fiind un reflex al percepţiei, poate desemna orice cunoaştere indirectă, discursivă; dacă se simbolizează cunoaşterea prin lumină, inteligenţa pură e soarele, iar memoria luna, ce luminează prin reflexie (de aceea rădăcina *man* sau *men* a servit în diverse limbi pentru a forma cuvinte desemnând „luna" şi „mentalul").

Faţă de tăcere, care reprezintă calea divină de transmitere a cunoştinţelor de ordin metafizic (Plutarh aminteşte că la egipteni crocodilul era venerat fiindcă se credea că este lipsit de limbă şi deci asemenea lui Dumnezeu), transmiterea orală apare ca o modalitate inferioară. „Le langage est source de malentendus" (Saint-Exupéry, Le Petit Prince); „Aflam bineţe-n chiar muţenia lor… O dragoste ştie-n tăcere s-adune mai mult decât cu vorbe poate spune" (Shakespeare, Visul unei nopţi de vară); iar întruna din cunoscutele povestiri din volumul Father Brown, G.K. Chesterton afirmă prin gura unui „oriental": „I had forgotten we were talking with words. In the east we talk with thoughts, and so we never mişunderstand ea ch other. It is strânge how you people [occidentalii adică] worship words and are satisfied with

wörds”. În fine, nu este inutil să pomenim aici doctrina lui Pratardana despre sacrificiul interior *Agnihotra* care permite topirea cuvintelor în respiraţia meditativă: „Atât timp cât un om vorbeşte, tel nu poate respira (ritual); atunci el oferă suflul cuvintelor. Când respiră, omul nu poate vorbi; atunci el sacrifică cuvântul suflului. Aceste jertfe sunt veşnice, nemuritoare” (Kauşitaki Up.).

Dar transmisiunea orală prezintă unele aspecte deloc de neglijat şi superioare oricărei transmisiuni scrise, mai ales că în scris niciodată nu poţi exprima atâtea idei ca în cazul oral, aşa cum oral nu se vor putea transmite atâtea idei şi noţiuni ca şi cele gândite. În comentariile Yi Jingului aflăm: „Scrierea nu poate epuiza vorbirea; vorba nu poate-epuiza gândul; dar, totuşi, gândurile înţeleptului n-ar putea să se manifeste?” Confucius zice: „Înţeleptul stabileşte simboluri pentru a epuiza gândurile; el instituie hexagrame”. Simbolurile sunt tăcere exprimată mai presus de cuvinte. „Ceea ce este transmis prin vorbă, zice un comentariu al Yi Jingului, este superficial, pe când ceea ce este învăţat prin simboluri este profund. Doar considerarea liniei continue ca reprezentând unitatea şi a liniei întrerupte ca reprezentând dualitatea cuprinde complet modificările şi transformarea, şi este evident că acestea n-au nici sfârşit nici nu se epuizează”. Legat de scriere să semnalăm în trecere o eroare frecventă a specialiştilor profani (datorată tendinţei lor de-a extrapola mentalitatea modernă în domenii incompatibile cu această mentalitate), specialişti care, ignorând nepăsarea cu care era privită de obicei cronologia într-o societate tradiţională, ce avea alte reguli decât cele de tip cantitativ, fac marea greşeală de-a încerca o datare a scripturilor, identificând vechimea unui manuscris cu însăşi vechimea ideilor cuprinse în el, când, de fapt, transmisiunea orală a

acestor idei e mult anterioară scrierilor respective, în cazul scripturilor fiind chiar vorba de o origine supraumană şi deci dinafară timpului. Cum zice excelent Hocart: „apariţia unei datini într-un text este foarte rar prima sa apariţie în lume. Ea adesea nu este notată decât atunci când începe să dispară” 10; cu alte cuvinte, consemnarea în scris a unor tradiţii sau doctrine era adesea un semn de slăbiciune a societăţii respective, reprezentând nu începutul, ci oarecum sfârşitul ei.

10. A.M. Hocart, Les Castes, Paul Geuthner, 1938.

Din aceste motive, doctrinele tradiţionale desprinse din Tradiţia primordială unică, trebuie privite sub raportul descendenţei ciclice, căci dacă la începutul ciclului Tradiţia primordială se putea identifica cu Rostirea sau Cuvântul, ca primă afirmare a tăcerii, Cuvânt ce sintetiza cunoştinţele metafizice fără necesitatea unor dezvoltări discursive, odată cu descendenţa ciclică, când omenirea în mişcarea centrifugă a manifestării s-a depărtat tot mai mult de Centru sau Principiu, Cuvântul s-a transformat în cuvinte şi ceea ce pentru primii oameni era evident şi se intuia intelectual în mod firesc şi natural, a trebuit explicat, ramificat, îmbrăcat în haine adecvate condiţiilor manifestării; şi am putea da multe exemple de simboluri (simbolul fiind limbajul cel mai potrivit de transmitere a adevărurilor metafizice) care s-au transformat şi depreciat odată cu creşterea ignoranţei şi decăderii în conformitate cu legile ciclice ale manifestării. Iată de ce diferitele civilizaţii tradiţionale au fost înzestrate cu diferite doctrine tradiţionale, ca tot atâtea ramuri ale unui aceluiaşi copac, doctrine ce s-au păstrat în descendenţa ciclică mai mult sau mai puţin integre în funcţie de modul în care societatea tradiţională respectivă s-a menţinut intactă sau

nu. Datele tradiţionale s-au transmis până în zilele noastre printr-un lanţ iniţiatic neîntrerupt, acolo unde s-a rupt o verigă s-a întrerupt şi transmisiunea, datele respective „adormind”, şi nimeni nu poate să pretindă că este deţinătorul lor fără existenţa lanţului iniţiatic. Grija transmisiunii revine maeştrilor spirituali şi au fost destule cazuri când lanţul s-a întrerupt din motive de neglijare a „posterităţii” spirituale, cum era să se întâmple în *isihasm*. „Supremul mister din Vedânta din vremurile străvechi nu trebuie transmis celui neliniştit, celui fără fii sau discipoli” (Şvetâşvatara Up.).

Mai mult chiar, în cadrul aceleiaşi doctrine tradiţionale pot apărea o diversitate de „opinii” (*doxa*), uneori nocive tocmai datorită faptului că multiplicitatea e un aspect al manifestării: tradiţia hindusă, de pildă, care este cea mai completă, prezintă aşa numitele puncte de vedere (*darşana*, *driş* = „a vedea”) ce sunt etichetate greşit de occidentali ca sisteme filosofice. Toate aceste puncte de vedere ortodoxe se completează şi se luminează reciproc, nefiind vorba de „sincretism”, ci de faptul că întreaga doctrină este conţinută sintetic în Vçda, de la origini, tradiţia în integritatea sa formând un ansamblu perfect coerent, dar nu sistematic, toate punctele de vedere putând fi considerate simultan sau succesiv. În schimb, tradiţia creştină a avut de înfruntat la începuturile sale o mulţime de „erezii”, aşa cum tradiţia islamică s-a scindat în ramura *sunnită* şi în cea *şiită*. Desigur – atâta timp cât aceste „puncte de vedere” sunt ortodoxe (în sanser. *astika*), adică de „dreaptă opinie”, tradiţia se transmite fără dificultăţi şi societatea tradiţională se poate menţine în siguranţă, dar alături de aceste doctrine mai apar unele, numite hétérodoxe (sanser. *nas tika*) ce sunt caracteristice unor momente speciale în decăderea ciclică

şi constituie dovada îngroşării vizibile a valului ignoranţei, precum şi a acţiunii subtile a forţelor malefice ale Polului inferior. În tradiţia hindusă, heterodoxia înseamnă dezacordul faţă de Vçda, ştiinţa sacră prin excelenţă.

A

În ziua de astăzi, omul modern este în plină hétérodoxie.

Nu ca fiind în afara unei forme „religioase”, deoarece chiar cel pica puţin credincios a fost acceptat prin naştere într-o astfel de formă, ci ca fiind în complet dezacord cu metafizica şi cu doctrinele sacre. Pentru omul modern, metafizica nu este decât o vorbă goală, ceva ce aduce a „filosofie”. Dar chiar cuvântul „filosofie” este acum abuzat cum nu se mai poate şi auzim azi vorbindu-se, de pildă, despre o „filosofie a gătitului”, o „filosofie a fabricării cutiilor de conserve”, aflându-ne chiar în epoca „filosofiei chibritului”, expresie folosită cu umor, de noi, românii.

În această situaţie, traducerea în româneşte, urmând cu fidelitate textul original, a unor importante lucrări despre metafizică şi Tradiţia primordială, lucrări ale lui René Guénon, cel mai autorizat reprezentant pentru lumea noastră al Tradiţiei, şi deci al metafizicii genuine, ni se pare un act de stringentă necesitate. Nu putem, aşadar, decât să ne exprimăm totala satisfacţie că, după o lungă aşteptare, cititorul român va putea face cunoştinţă cu una din lucrările fundamentale ale lui Guénon, Le Symbolisme de la Croix, tradusă acum pentru prima oară în româneşte şi pentru înţelegerea căreia studiul nostru introductiv a încercat să niveleze calea. Deşi René Guénon a dispărut din lumea aceasta acum mai bine de o jumătate de veac, opera sa nu are vârstă, fiind dincolo de temporalitate şi de condiţiile limitative ale lumii profane. Şi apoi, este bine să nu uităm că – se zice – cei mai mulţi „guenonişti” se află în

România.

Această ultimă afirmaţie nu ar trebui să surprindă. Cel mai mare poet al românilor, Mihai Eminescu, cel care, ca „poet naţional”, exprimă paradigmatic naţia română, a fost un „guénonist” *avant la lettre*; mai bine spus, el a ilustrat exemplar înclinaţia românească spre metafizică şi în special spre metafizica orientală.

Pentru cineva suficient de familiar cu scripturile diferitelor tradiţii, nu există nicio îndoială că toate au o esenţă comună, de origine celestă, aşa cum Adevărul este unic, chiar dacă apare în varii învelişuri. Diversele doctrine tradiţionale s-au adaptat timpului şi locului, au îmbrăcat haine potrivite societăţilor umane ce le adăposteau, dar toate au continuat să exprime aceleaşi realităţi spirituale. Pe de altă parte, dacă limbajul divin („limba păsărilor”) este unic şi el, cel uman diferă de la o grupare umană la alta; şi este normal ca adevărurile spirituale să fie înţelese şi asimilate mult mai bine în limba maternă, expresie a mentalităţii particulare ce a format şi educat pe cel născut în respectiva societate. Ferice de poporul ce are şansa să producă un exponent capabil de-a folosi cu măiestrie acea limbă maternă pentru a exprima înălţător inexprimabilele date principiale şi adevăruri divine. Grecia l-a avut pe Homer. Italia l-a avut pe Dante. Anglia l-a avut pe Shakespeare. Franţa pe Rabelais. Noi, românii, l-am avut pe Eminescu. Şi nu ne referim la Eminescu poetul sau la Eminescu artistul, nici la Eminescu filosoful ori omul de ştiinţă. Ne referim la Eminescu, cântător al Tradiţiei, la Eminescu ce a aflat „limba păsărilor” pentru a ne spune cele de nespus.

Într-un mănunchi de versuri, Eminescu a reuşit să îmbine într-o sinteză melodioasă metafizica Indiei, spiritualitatea arabă, esoterismul ebraic şi profunzimea lui

Nicolaus Cusanus. În câteva versuri, Eminescu a reuşit, ca un alchimist din cei adevăraţi, să topească fără a contopi înţelepciunea lumii în formă românească.

Pomenitele nemaipomenite versuri sunt din Scrisoarea I şi sunt tăinuitoarele unei metafizici dintre cele mai pure. Să le

(Almărim în zbor.

La început, pe când fiinţă nu era, nici nefiinţă.
Pe când totul era lipsă de viaţă şi voinţă.
Când nu s'ascundea nimica, deşi tot era ascuns…

Tradiţia hindusă prezintă, cum am văzut, următoarea ierarhic divină: Principiul suprem este *Brahma nirguna*, adică „Brahma fără atribute sau calificări", care pentru înţelesul nostru se desparte în NeFiinţa (nemanifestarea, tenebrele supraluminoa-se ale Sfântului Dionisie Areopagitul) şi Fiinţă (*Brahma şaguna*, „Brahma calificat, afirmat", Dumnezeu pentru evrei şi creştini). Principiul suprem fiind de nenumit şi de nedescris, evident nu poate fi calificat ca fiinţă sau nefiinţă, versurile lui Eminescu descriind Principiul în sine însuşi, imuabil, veşnic şi infinit, exterior şi interior, ascuns şi neascuns, odihnindu-se în imutabilitatea *h*\\ supremă.

Când pătruns de sine însuşi odihnea cel nepătruns, *Fu prăpastie*? *genună*? *Fu noian întins de apă*?

Prăpastia, genuna sau noianul, reprezintă Vidul primordial, aspectul feminin al Principiului suprem, numit şi „Posibilitatea universală", ce conţine în germene toate posibilităţile de manifestare şi de nemanifestare. Lao Zi şi daoismul descriu acest Vid ca Vale, ca Abis (sumerianul

Apsu), prăpastia lumii. Tradiţia românească îl numeşte *Vidrosul* ce se întinde de la cer la pământ. Tradiţia islamică îl exprimă folosind simbolismul literei *Nun*, şi este mai mult decât curios să remarcăm apropierea lingvistică dintre *Nun* şi *noian*.

N-a fost lume pricepută şi nici minte s'o priceapă,
Căci era un întuneric ca o mare făr' *o rază, Dar nici de văzut nu fuse şi nici* ochiu' *care s'o vază, Umbra celor nefăcute nu 9 ncepuse-a se desface, şi în sine împăcată stăpânea eterna pace*!

Principiul suprem este descris ca „tenebre supraluminoase" (vezi divinul Dionisie Areopagitul), deoarece lumina cea de sine luminoasă este atât de puternică încât orbeşte şi s-ar vedea ca întuneric, ca tenebre, vedere ce însă aparţine nu ochiului, ci inimii. Nicolaus Cusanus prezintă Cosmosul ca „explicaţie", adică un ghem desfăcut, deznodat, iar Centrul, Principiul, ca şi

A

„Complicaţie", ghemul strâns, ce *nu 'începuse-a se desface*. În acest Centru suprem toate opoziţiile sunt împăcate, domnind eterna pace, de unde titulatura creştină pentru Melchisedec de „împărat al Salemului", *Salem* însemnând „pace" în limbile semitice.

Dar deodat un punct se mişcă… cel d'întâiu şi singur
iată-l cum din haos face mumă, iară el devine Tatăl…
Punctu-acela de mişcare, mult mai slab ca boaba spumei,
E stăpânul fără margini peste marginile lumii…

11. Cum vom vedea, René Guénon, ca şi Cusanus, utilizează din abundenţă, în Le symbolisme de la Croix, matematica (mai ales geometria) pentru a explica noţiuni metafizice, şi raţionamentele sale vor părea pentru unii

cititori oarecum

Tradiţia hindusă, ca şi esoterismul ebraic (*Kabbalah*) descriu Facerea ca apariţie a punctului. Este un simbolism geometric des utilizat în scrierile tradiţionale. NeFiinţa, Zero-ul metafizic (tăcerea, vidul) se exprimă ca Fiinţă, punct ascuns (Gândul), ce se revelează ca Unu, punctul unic, centrul (Cuvântul). Zice Lao Zi: „fiinţele au ieşit din Fiinţă; Fiinţa a ieşit din NeFiinţa”. Acest punct unic radiază în spaţiu, se multiplică, producând un cerc având Lumea ca circumferinţă. Cum Lumea prin definiţie există datorită dualităţii (bine-rău, frumos-urât etc.), pentru a se produce manifestarea, multiplicarea iniţială a punctului apare ca o dedublare în perechea primordială, tată şi mumă. Tradiţia hindusă şi cea creştină specifică foarte limpede că, deşi punctul este infim, mic cât un bob de muştar, *mult mai slab ca boaba spumei*, el este uriaş, cuprinzând totul şi toate. Este superba învăţătură a lui Nicolaus Cusanus ce defineşte pe Dumnezeu ca maxim şi minim, ca circumferinţă şi centru, o circumferinţă *fără margini* şi un punct aflat nicăieri11

În tradiţia islamică, simbolul infinitului universal este Omul Universal (*El-Insânul Kâmil*), acesta semnificând, din punct de vedere macrocosmic, integrala treptelor manifestării universale şi chiar fiind, la nivel suprem, sinteza nemanifestării şi manifes-Irtrii; din perspectivă microcosmică, Omul Universal este împlinirea desăvârşită a realizării spirituale pentru o fiinţă înscrisă pe calea iniţiatică. Omul Universal este „sinteza tuturor realităţilor esenţiale (*haqâiq*) ale Existenţei” spune ‘Abd al-Karâm al-Jâlî, *sufi* născut în 1366 în regiunea Bagdadului, şi continuă: „Omul Universal este Polul în jurul căruia evoluează sferele Existenţei, de la prima până la ultima; el

este Unic atât cât durează Existenţa I dar trebuie să subliniem că, prin extensie, Omul Universal poate cuprinde şi stările de nemanifestare]. Totuşi, îmbracă diverse forme şi se dezvăluie prin diferite forme tradiţionale, având mul-
A

dificil de urmărit. René Guénon sublinia undeva că „matematicile sunt în domeniul ştiinţific cele care oferă cele mai multe raporturi reale cu metafizica”. Nicolaus Cusanus afirma la rândul său: *Nihil certi habemus în nostra scientia*, *nisi nostram mathematicam* şi releva că de la Pitagora şi Platon la Augustin şi Boeţiu, filosofii au susţinut că nimeni nu poate ajunge la ştiinţa lucrurilor divine dacă nu cunoaşte matematică. „Pe această cale, încheia Cusanus, înţelegem să înaintăm împreună cu ei şi, întrucât nu e altă cale care să ducă la lucrurile divine decât aceea a simbolurilor, afirmăm că putem alege acum semnele matematice, din cauza incoruptibilei lor certitudini”.

tipie nume. În fiecare epocă are un nume corespunzând veşmântului respectiv. Omul Universal are în el însuşi corespondenţe cu toate realităţile Existenţei. Corespunde realităţilor superioare prin natura sa invizibilă şi realităţilor inferioare prin natura sa vizibilă. Inima sa corespunde Tronului divin; şi de altfel, Profetul spune că inima credinciosului este Tronul lui Allāh. Eul său corespunde Scaunului divin, starea sa spirituală arborelui Lotus, intelectul său Calamului suprem, sufletul său Tablei păzite, fizicul său elementelor... Omului Universal îi aparţin principial Numele Esenţei şi Calităţile divine, fiind pentru Allāh ceea ce este oglinda pentru persoana ce se oglindeşte. Căci Allāh şi-a impus Lui însuşi să nu îşi contemple propriile Nume şi Calităţi decât în Omul Universal. Acesta este şi sensul cuvintelor: «Am oferit

legământ cerului, pământului, munţilor; ei au refuzat răspunderea şi le-a fost frică să primească. Omul şi-a luat răspunderea şi el este nedrept şi ignorant». Finalul citatului sugerează motivaţia alegerii „omului" ca simbol universal, deshânsuşi faptul că suntem oameni constituie o motivaţie suficientă; în plus, omul are o situaţie „centrală" în lumea sa, înglobând oarecum în el celelalte regnuri şi specii, astfel că poate fi considerat ca „prototip unic" ţal-*Unmiidhaj al-farâd*), căci spune Korânul: „Cu adevărat noi socotim toate lucrurile într-un prototip (*imam*) evident" (36: 11). Prototipul unic reflectă unitatea Esenţei, corespunzând unicităţii Existenţei şi omul „creat după forma lui Allāh" (zice Profetul: „Allāh l-a creat pe Adam în forma sa proprie") este un simbol evident al Unităţii, ca „integrală" a esenţelor Existenţei conţinute principial în intelectul său (conform cuvântului korânic: „şi Allāh îl învăţă pe Adam toate numele"); omul este deci un „microcosmos", aşa cum „macrocosmosul" este un om mare, adică „universul este un mare om şi omul un mic univers"). Omul şi universul, „aspecte" complementarii ale lui *Er-MḲ* Duhul Sfânt, sunt ca două oglinzi, scrie Titus Burckhardt12, ce se oglindesc reciproc; mai mult, spune al-Jâlî: „Fiecare individ al genului uman le conţine pe celelalte (genuri) în întregime, fără nicio lipsă, propria sa limitare fiind numai un accident... Atunci când condiţiile accidentale nu intervin, indivizii sunt deci ca nişte oglinzi opuse, fiecare reflectând-o pe cealaltă deplin... Numai că, unii nu conţin lucrurile decât virtual, pe când alţii, anume perfecţii printre înţelepţi şi profeţi, le conţin în realitate, în act... Existenţele pot fi deci comparate cu nişte oglinzi ce se confruntă, fiecare reflectând ansamblul celorlalte. Or, considerând că în fiecare oglindă nu se găseşte decât ceea ce reflectă, lăsând deoparte ceea ce reflectă celelalte

oglinzi, se poate afirma că fiecare fiinţă individuală nu conţine decât ce-i revine propriei esenţe şi nimic mai mult; dar dacă din contra, se consideră că totalitatea oglinzilor este conţinută în fiecare dintre ele, atunci fiecare fiinţă individuală conţine

A

12. Titus Burckhardt, Introduction aux doctrines ésotériques de l’Islam.

Derain, 1955.

În ea totalitatea existenţelor. În realitate, toată această problemă oute ca o coajă ce înveleşte semnificaţia căutată; este ca o capcană pustr pentru ca pasărea ta să cadă în laţul Unităţii (*al-ahadiyah*)”.

< iipcana se referă la faptul că Omul Universal este nu numai prototipul unic, sinteză permanentă şi actuală a treptelor Existenţei.

< i şi Mediatorul universal („A pus la dispoziţia voastră ceea ce i-stc în ceruri şi ceea ce este pe pământ”, Korân, 45: 12), integra-ionii tuturor stărilor Fiinţei, şi chiar ale NeFiinţei, staţia supremă *w* realizării spirituale, a Identităţii Supreme, când se actualizează, iealizându-se efectiv, toate adevărurile universale, rămase în stare virtuală în omul ordinar. Omul Universal, spune Titus liurckhardt, constituie unitatea internă a tuturor creaturilor, el este Totul, prototipul etern, nelimitat, divin. Omul Universal nu rsic de fapt distinct de Allāh, este Faţa lui Allāh în creaturi. E atât imanent cât şi transcendent, este „modelul” realizării spirituale, ce se retrage pe măsură ce ne apropiem de ţel, dispărând în momentul realizării unităţii divine. Mai spune al-Jâlî: «Prin „cei rare au realizat Esenţa” (*adh-dhâtiyun*) se înţeleg oamenii care adăpostesc realitatea invizibilă divină, în sensul că Allāh,

când. Se revelează robului Său, îi stinge (*fanã*) individualitatea şi stabileşte în el o realitate invizibilă divină. Când aceasta este de natura Esenţei, constituţia umană va fi cea a Fiinţei unice perfecte () inul Universal], suportul universal, Polul în jurul căruia se roteşte Existenţa, cel căruia i se adresează închinările şi prosternările. Prin el, Allāh salvează lumea, El este Mahdi, Pecetea Sfinţeniei şi reprezentantul (al-*Khalâfah*) lui Allāh pe pământ. Despre el este vorba în istoria lui Adam [când a primit „toate numele”]. El influenţează realităţile Existenţei precum atrage magnetul fierul. El îmblânzeşte cosmosul prin măreţia sa şi prin puterea sa face ce vrea. Niciun lucru nu-i este ascuns, şi aceasta deoarece realitatea invizibilă divină, ce rămâne în acest sfânt, este esenţă pură, eliberată de orice condiţie informală sau formală, astfel că nimic nu îl împiedică să acorde fiecărei trepte a Existentei realitatea ce o are».

Simbolul echivalent al Omului Universal este crucea cu trei dimensiuni. Despre această cruce, cu toate noimele sale sacre, va II vorba în Le Symbolisme de la Croix, Pentru tradiţia creştină, evident, Omul Universal este Iisus Hristos şi faptul că el a fost răstignit pe cruce nu face decât să împlinească simbolismul său aici pe pământ. Părinţii Bisericii, încă din primele veacuri ale creştinismului, l-au reprezentat pe Hristos ca Om Universal, ca o cruce cu trei dimensiuni. PseudoChrysostom, la începutul secolului al treilea, elogia de Sfintele Paşti Crucea astfel: „Acest arbore larg cât cerurile a crescut de la pământ la cer. Arbore nemuritor, se extinde de la cer la pământ. Este pivotul fix al universului, punctul de sprijin a tuturor lucrurilor, punctul cardinal al cosmosului [Invariabilul Mijloc al tradiţiei extrem-

orientale]. El leagă împreună toată multiplicitatea naturii umane şi este ţinut laolaltă de cuiele invizibile ale spiritului pentru a menţine legătura cu Dumnezeirea. Atinge cele mai înalte culmi ale cerului şi cu picioarele ţine strâns pământul, şi cuprinde vastul văzduh intermediar cu braţele sale incomensurabile" (De Pascha Homilia 6). Crucea Mântuitorului e descrisă cuprinzând cele Trei Lumi (*Tribhuvana* din tradiţia hindusă: Pământ, Văzduh, Cer), adică întreaga manifestare universală. Iar Irenaeus, episcopul Lyonului din secolul al doilea, scrie (Epideixis, I, 34): „El este Cuvântul lui Dumnezeu Atotputernic, ce nevăzut în mijlocul nostru se întinde universal în toată Lumea, şi cuprinde lungimea ei şi lăţimea şi înălţimea şi profunzimea – deoarece prin Cuvântul lui Dumnezeu întreg universul este ordonat şi manifestat – în care este răstignit Fiul lui Dumnezeu, înscriind semnul crucii pe toate cele: pentru că este normal ca El, fiind făcut vizibil, să impună tuturor celor vizibile participarea la Crucea Lui. Pentru că El luminează înălţimea ce este cerurile; şi cuprinde profunzimea ce este sub pământ; şi întinde şi dezvoltă lungimea de la est la vest; şi călăuzeşte de-a lungul lăţimii nordului şi sudului".

După citirea acestor rânduri realizezi cu uimire cum cuvintele se absorb în Cuvânt, cum Cuvântul se absoarbe în Gând, cum Gândul devine o pură Tăcere.

Să tăcem aşadar.

Mircea A. Tămaş, Toronto, 2003

Cuvânt înainte

La începutul lucrării *Omul şi devenirea sa după Vêdânta**, am spus despre ea că trebuia să constituie începutul unei serii de studii în care să putem, după caz, fie să expunem direct anumite aspecte ale doctrinelor

metafizice ale Orientului, fie să adaptăm aceleaşi doctrine în modul în care ni se va părea cel mai inteligibil şi mai avantajos, dar rămânând întotdeauna strict fideli spiritului lor. Reluăm aici seria aceasta de studii, după ce am întrerup-t-o o vreme pentru alte lucrări cerute de anumite considerente de oportunitate, în care am coborât mai mult în domeniul aplicaţiilor contingente; însă nici chiar în acest caz nu am pierdut din vedere o singură clipă principiile metafizice, care sunt unicul fundament al oricărei învăţături tradiţionale veritabile.

* [René Guénon, *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, trad. de Maria Ivănescu, Ed. Antet, 1995 – *n.t.*].

În *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, am arătat în ce fel este văzută o fiinţă ca omul de către o doctrină de ordin pur metafizic, şi asta limitându-ne, pe cât ne-a stat în putinţă, la expunerea riguroasă şi la interpretarea exactă a doctrinei înseşi, sau cel puţin nealegând decât pentru a semnala, atunci când era cazul, concordanţele acestei doctrine cu alte forme tradiţionale, într-adevăr, noi n-am înţeles niciodată să ne închidem exclusiv într-o formă determinată, ceea ce ar fi de altfel dificil din moment ce am luat cunoştinţă de unitatea esenţială ce se ascunde sub diversitatea formelor mai mult sau mai puţin exterioare, acestea nefiind în definitiv decât veşmintele unui singur şi acelaşi adevăr. Dacă, într-un mod general, am luat ca punct de vedere central pe cel al doctrinelor hinduse, din motive pe care le-am explicat în altă parte1, aceasta nu ne-a împiedicat să recurgem de asemenea, de câte ori a fost cazul, la modalităţi de expresie ce aparţin altor tradiţii, cu condiţia, bineînţeles, să fie vorba de tradiţii veritabile, de cele pe care le putem numi regulate sau ortodoxe, înţelegând aceste cuvinte în sensul pe care l-am definit cu alt prilej2 Este ceea ce, în special, vom face aici, mai liber

decât în cartea precedentă, pentru că nu ne vom fixa pe expunerea unei anumite ramificaţii a doctrinei, aşa cum există ea într-o anumită civilizaţie, ci pe explicarea unui simbol care face parte cu siguranţă dintre cele comune aproape tuturor tradiţiilor, lucru ce reprezintă pentru noi indiciul că acestea sunt în directă legătură cu marea Tradiţie primordială.

1. Orient et Occident, ed. a 2-a, pp.203 – 207

2 *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*partea a 3-a, cap. III; *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, ediţia a 3-a, cap. I.

Trebuie să insistăm puţin, în această privinţă, asupra unui punct care este important în special pentru a risipi multe confuzii, din păcate prea frecvente în epoca noastră, anume asupra diferenţei capitale ce există între „sinteză" şi „sincretism". Sincretismul constă în a asambla din exterior elemente mai mult sau mai puţin disparate, şi care, văzute în acest mod, nu pot niciodată să fie cu adevărat unificate; acesta nu este în fond decât un fel de eclectism, cu tot ce comportă el ca fragmentarism şi incoerenţă. Avem de-a face aici cu ceva pur exterior şi superficial; elementele luate din toate părţile şi reunite astfel în mod artificial, nu au niciodată decât un caracter de împrumuturi, incapabile să se integreze efectiv într-o doctrină demnă de acest nume. Sinteza, dimpotrivă, se face esenţialmente din interior; vrem să spunem prin aceasta că ea constă propriu-zis în a considera lucrurile în însăşi unitatea principiului lor, în a vedea cum derivă ele din acest principiu şi cum depind de el, şi în a le uni astfel, sau mai degrabă a lua cunoştinţă de unirea lor reală, în virtutea unei legături în întregime interioare, inerentă

celei mai mari profunzimi a naturii lor. Pentru a aplica aceasta la ceea ce ne preocupă acum, putem spune că există sincretism de fiecare dată când ne limităm la a împrumuta elemente ale diferitelor forme tradiţionale, pentru a le alipi într-un mod exterior, uitând că nu există în fond decât o doctrină unică, la care raportate, aceste forme sunt doar expresii diferite, doar adaptări la condiţii mentale particulare, în relaţie cu circumstanţe determinate de timp şi de loc. Într-un asemenea caz, nu poate rezulta nimic valabil din acest asamblaj; pentru a ne servi de o comparaţie uşor de înţeles, nu vom avea, în locul unui ansamblu organizat, decât un morman inform de resturi inutilizabile, pentru că lipseşte ceea ce ar putea să le confere o unitate asemănătoare celei a unei fiinţe vii sau a unui edificiu armonios; şi este propriu sincretismului, chiar în virtutea exteriorităţii sale, să nu poată realiza o asemenea unitate. Dimpotrivă, sinteza există atunci când se porneşte de la unitatea însăşi, şi când nu se pierde niciodată din vedere, trecând prin multiplicitatea manifestărilor sale, ceea ce implică atingerea, în afară şi dincolo de forme, a conştiinţei adevărului principial ce se îmbracă în acestea pentru a se exprima şi comunica atât cât este posibil. În consecinţă, ne putem folosi de una sau de alta din aceste forme, după cum ne va fi mai la-ndemână, exact în acelaşi mod în care putem, pentru a traduce un gând, să folosim limbi diferite după circumstanţe, pentru a ne face înţeleşi de diferiţii interlocutori cărora i-l adresăm; este ceea ce, de altfel, anumite tradiţii desemnează în mod simbolic drept „darul limbilor”. Concordanţele între toate formele tradiţionale reprezintă, s-ar putea spune, „sinonimii” reale; sub acest titlu le luăm în considerare şi, aşa cum explicarea anumitor lucruri poate fi mai uşoară într-un anumit limbaj

decât în altul, la fel şi una din aceste forme poate fi preferată celorlalte pentru expunerea anumitor adevăruri şi pentru a le face mai uşor de înţeles. E aşadar perfect legitim să ne folosim, în funcţie de caz, de forma ce ni se pare cea mai potrivită pentru ceea ce ne-am propus; nu există niciun inconvenient în a trece de la o formă la alta, cu condiţia să li se cunoască realmente echivalenţa, ceea ce nu se poate face decât pornind de la principiul lor comun. Astfel, aici nu poate fi vorba de sincretism; acesta, de altminteri, nu este decât un punct de vedere cu totul „profan", incompatibil cu noţiunea însăşi de „ştiinţă sacră" la care se referă exclusiv aceste studii.

Crucea, am spus-o, este un simbol care, sub diverse forme, se întâlneşte aproape pretutindeni, şi asta încă din cele mai vechi timpuri; prin urmare, ea este foarte departe de a aparţine în mod propriu şi exclusiv creştinismului, cum ar putea fi tentaţi să creadă unii. Trebuie spus chiar că creştinismul, cel puţin sub aspectul său exterior şi îndeobşte cunoscut, pare să fi pierdut întrucâtva din vedere caracterul simbolic al crucii până la a nu o privi decât ca pe semnul unui fapt istoric; în realitate, aceste două puncte de vedere nu se exclud câtuşi de puţin, cel de-al doilea nefiind într-un anumit sens decât consecinţa primului; dar acest mod de a considera lucrurile este atât de străin marii majorităţi a contemporanilor noştri, încât trebuie să ne oprim puţin asupra lui pentru a evita orice neînţelegere. Într-adevăr, există prea des tendinţa de a crede că admiterea unui sens simbolic trebuie să antreneze respingerea sensului literal sau istoric; o asemenea opinie nu rezultă decât din necunoaşterea legii corespondenţei, care este însuşi fundamentul oricărui simbolism şi în virtutea căreia orice lucru, provenind dintr-un principiu metafizic de care depinde întreaga sa

realitate, traduce sau exprimă acest principiu în maniera sa şi conform ordinului său de existenţă, astfel încât, de la un ordin la altul, toate lucrurile se înlănţuie şi intră în corespondenţă pentru a concura la armonia universală şi totală, care este, în multiplicitatea manifestării, ca un reflex al însăşi unităţii principiale. De aceea, legile unui domeniu inferior pot fi totdeauna luate pentru a simboliza realităţi de un ordin superior, în care îşi găsesc raţiunea profundă, care le este în acelaşi timp principiu şi scop; şi putem aminti cu această ocazie, cu atât mai mult cu cât vom găsi aici chiar exemple, eroarea modernelor interpretări „naturaliste" ale vechilor doctrine tradiţionale, interpretări ce inversează pur şi simplu ierarhia raporturilor dintre diferitele ordine de realităţi. Astfel, simbolurile sau miturile n-au avut niciodată ca rol, cum pretinde o teorie mult prea răspândită în zilele noastre, să reprezinte mişcarea aştrilor; însă adevărul este că, deseori, găsim în ele figuri inspirate de aceasta şi destinate să exprime în mod analogic cu totul altceva, pentru că legile acestei mişcări traduc în domeniul fizic principiile metafizice de care depind. Ceea ce am spus despre fenomenele astronomice, se poate spune în egală măsură, şi sub acelaşi titlu, despre toate celelalte genuri de fenomene naturale: aceste fenomene, prin chiar faptul că derivă din principii superioare şi transcendente, sunt într-adevăr simboluri ale acestora; şi este evident că aceasta nu afectează cu nimic realitatea proprie pe care aceste fenomene, aşa cum se prezintă ele, o au în ordinul de existenţă căruia îi aparţin; dimpotrivă, chiar realitatea lor se fundamentează pe acest lucru, deoarece, în afara dependenţei lor faţă de principii, toate lucrurile n-ar fi decât neant pur. La fel se întâmplă cu faptele istorice: şi ele se conformează în mod necesar legii corespondenţei

despre care am vorbit şi, chiar prin aceasta, traduc conform modului lor realităţi superioare, cărora nu le sunt într-un anumit fel decât o expresie umană; şi vom adăuga că, în aceasta stă tot interesul lor din punctul nostru de vedere, în întregime diferit, se-nţelege de la sine, de cel în care se situează istoricii „profani” * Acest caracter simbolic, deşi comun tuturor faptelor istorice, trebuie să fie clar mai ales pentru cele ce relevă ceea ce se poate numi, în mod mai îndreptăţit, „istoria sacră”; şi este aşa când îl găsim în special, într-un mod foarte izbitor, în toate circumstanţele vieţii lui Hristos. Dacă s-a înţeles bine ceea ce am expus până acum, se va vedea imediat, nu numai că acest caracter simbolic nu constituie un motiv pentru a nega realitatea acestor evenimente şi de a le trata drept „mituri” pur şi simplu, ci, dimpotrivă, el este garanţia faptului că ele trebuiau să fie ce au fost şi că nu ar fi putut să fie altfel; de altminteri, cum s-ar putea atribui un caracter sacru la ceea ce ar fi lipsit de orice semnificaţie transcendentă? În particular, putem spune că Hristos a murit pe cruce în virtutea valorii simbolice pe care crucea o are în ea însăşi

3. „Adevărul istoric însuşi nu este solid decât atunci când derivă din Principiu” (*Zhuang zi*, cap. XXV).

şi care i-a fost recunoscută, întotdeauna, de toate tradiţiile; astfel că, fiârâ a-i diminua cu nimic semnificaţia istorică, aceasta poate îl privită ca fiind derivată din valoarea ei simbolică.

O altă consecinţă a legii corespondenţei este pluralitatea sensurilor incluse în orice simbol: un lucru oarecare, într-adevăr, poate fi considerat ca reprezentând nu doar principiile metafizice, ci şi realităţile tuturor ordinelor ce sunt superioare faţă de al său, deşi

contingente încă, deoarece aceste realităţi, de care depinde, în consecinţă, mai mult sau mai puţin direct, joacă în raport cu el rolul de „cauze secunde”; şi efectul poate fi luat întotdeauna ca un simbol al cauzei, pe orice treaptă ar fi, pentru că tot ceea ce reprezintă el nu este decât expresia a ceva inerent naturii acestei cauze. Aceste sensuri simbolice multiple şi suprapuse ierarhic nu se exclud reciproc, mai mult, ele nu exclud nici sensul literal; dimpotrivă, ele sunt perfect concordante, deoarece exprimă, în realitate, aplicaţiile aceluiaşi principiu în diferite ordine; şi astfel, ele se completează şi se coroborează integrându-se în armonia sintezei totale. Aceasta, de altfel, face din simbolism un limbaj mult mai puţin limitat decât limbajul obişnuit, şi singurul apt să dea expresie şi să comunice anumite adevăruri; el deschide, prin acest fapt, posibilităţi de concepţie cu adevărat nelimitate; de aceea, simbolismul constituie limbajul iniţiatic prin excelenţă, vehiculul indispensabil al oricărei învăţături tradiţionale.

Crucea are aşadar, ca orice simbol, sensuri multiple; însă intenţia noastră nu este aici să le dezvoltăm pe toate deopotrivă, ci

A

le vom indica doar ocazional. Într-adevăr, ceea ce avem esen-ţimente în vedere este sensul ei metafizic, de altfel primul şi cel mai important dintre toate, de vreme ce e în mod propriu sensul principial; toate celelalte nu sunt decât aplicaţii contingente şi mai mult sau mai puţin secundare; şi, dacă am examinat unele din aceste aplicaţii, am făcut-o întotdeauna, în fond, pentru a le pune în legătură cu ordinul metafizic, căci aceasta le face valabile şi legitime, în conformitate cu concepţia „ştiinţelor

tradiţionale”, complet uitată de lumea modernă.

Capitolul I

Multiplicitatea stărilor fiinţei

O fiinţă oarecare, fie aceasta fiinţa umană sau alta, poate fi considerată, evident, din mai multe puncte de vedere, de importanţă inegală, dar toate la fel de legitime în domeniul lor, cu condiţia ca niciunul dintre ele să nu pretindă să îşi depăşească limitele proprii, nici mai cu seamă să nu devină exclusiv şi să ducă la negarea celorlalte. Dacă acest lucru e adevărat, şi dacă, prin urmare, nu îi poate fi refuzat nici unuia din aceste puncte de vedere (nici chiar celui mai secundar şi mai contingent) locul ce îi aparţine, prin simplul fapt că răspunde unei anumite posibilităţi, nu este mai puţin evident pe de altă parte că, din punct de vedere metafizic, singurul ce ne interesează aici, considerarea unei fiinţe sub aspectul ei individual este necesarmente insuficientă, din moment ce, când spunem metafizic, spunem universal. Nicio doctrină ce se limitează la luarea în considerare a fiinţelor individuale nu îşi merită, deci, numele de metafizică, oricare ar putea să fie de altfel interesul său şi valoarea sa în alte privinţe; o asemenea doctrină poate fi numită întotdeauna „fizică”, în sensul originar al cuvântului, deoarece ţine exclusiv de domeniul „naturii”, adică de manifestare, cu restricţia că ea nu ia în considerare decât manifestarea formală sau mai precis una din stările acesteia.

Departe de a fi în el însuşi o unitate absolută şi completă, cum îl văd majoritatea filosofilor occidentali, şi în orice caz modernii fără excepţie, individul nu constituie în realitate decât o unitate relativă şi fragmentară. Acesta

nu este un tot etanş şi sieşi suficient, un „sistem închis” în felul „monadei” lui Leibniz; iar noţiunea de „substanţă individuală”, înţeleasă în acest sens, şi căreia aceşti filosofi îi atribuie în general o atât de mare importanţă, nu are de fapt niciuna din punct de vedere metafizic: în fond, ea nu e altceva decât noţiunea logică de „subiect” şi, dacă poate fi, neîndoielnic, foarte utilă sub acest titlu, nu poate fi în schimb transferată dincolo de limitele acestui punct de vedere special. Individul, chiar considerat în toată extensia de care e susceptibil, nu este o fiinţă totală, ci doar o stare particulară de manifestare a unei fiinţe, stare supusă anumitor condiţii speciale şi determinate de existenţă, şi ocupând un anumit loc în seria indefinită a stărilor fiinţei totale. Prezenţa formei printre aceste condiţii de existenţă este cea care caracterizează o stare precum cea individuală; se înţelege de la sine, de altfel, că această formă nu trebuie concepută în mod necesar ca spaţială, căci nu este astfel decât în lumea corporală, spaţiul fiind tocmai una dintre condiţiile ce definesc în mod propriu această lume1.

1. Vezi *Omul şi devenirea sa după Vedănta*, cap. ÎI şi X.

2. *Ibid.*, cap. II.

Trebuie să amintim aici, cel puţin pe scurt, distincţia fundamentală dintre „Sine” şi „eu” sau dintre „personalitate” şi „individualitate”, asupra căreia am dat deja în altă parte toate explicaţiile necesare2. „Sinele”, am spus noi, este principiul transcendent şi permanent faţă de care fiinţa manifestată, fiinţa umană de exemplu, nu este decât o modificare tranzitorie şi contingenţă, modificare ce n-ar putea de altfel să afecteze principiul în niciun fel.

Imuabil în propria sa natură, el îşi desfăşoară posibilităţile în toate modalităţile de realizare, într-o multitudine indefinită, ce sunt pentru fiinţa totală tot atâtea stări diferite, fiecare cu condiţiile ei de existenţă limitative şi determinate, doar una dintre acestea constituind porţiunea sau mai degrabă determinaţia particulară a acestei fiinţe care este „eul” sau individualitatea umană. În plus, această desfăşurare nu există, la drept vorbind, decât considerată din perspectiva manifestării, în afara căreia totul trebuie să fie în mod necesar în perfectă simultaneitate în „eternul prezent”; şi de aceea „permanenta actualitate” a „Sinelui” nu este afectată de ea. „Sinele” este aşadar principiul prin care există (fiecare în propriul său domeniu, pe care îl putem numi o treaptă de existenţă) toate stările fiinţei; şi asta trebuie să însemne nu doar stările manifestate (individuale, precum starea umană, ori supraindivid-uale, adică, în alţi termeni, formale sau informale), ci de asemenea, deşi verbul „a exista” devine impropriu în acest caz, stările non-manifestate, cuprinzând toate posibilităţile care, prin chiar natura lor, nu sunt susceptibile de nicio manifestare, şi în acelaşi timp posibilităţile de manifestare luate în mod principial; însă „Sinele” însuşi nu este decât prin sine, neavând şi neputând avea, în unitatea totală şi indivizibilă a naturii sale intime, niciun principiu care să îi fie exterior.

3. Rezultă de aici că, riguros vorbind, expresia obişnuită de „existenţă a lui Dumnezeu” este un non-sens, dacă se înţelege de altfel prin „Dumnezeu” fie Fiinţa cum se întâmplă cel mai des, fie cu mai multă îndreptăţire Principiul Suprem ce este dincolo de Fiinţă.

Am spus că verbul „a exista” nu poate fi aplicat în mod propriu non-manifestatului, adică, în fond, stării

principiale; într-adevăr, luat în sensul său strict etimologic (din latinescul *ex-stare*), acest cuvânt indică fiinţa dependentă faţă de un principiu diferit de ea însăşi sau, altfel spus, cea care nu are în ea însăşi raţiunea sa suficientă, adică fiinţa contingenţă sau fiinţa manifestată3 Atunci când vom vorbi de Existenţă, vom înţelege deci prin aceasta manifestarea universală, cu toate stările sau treptele pe care le comportă, într-o multiplicitate indefinită, fiecare putând fi desemnată drept o „lume”; însă acest termen nu se mai aplică treptei Fiinţei pure, principiul întregii manifestări şi non-manifestat el însuşi, nici, cu atât mai puţin, la ceea ce este dincolo de Fiinţa însăşi.

Înainte de orice, putem spune în principiu că Existenţa, înţeleasă în mod universal conform definiţiei pe care i-am dat-o, este unică în natura sa intimă, la fel cum Fiinţa este una în sine însăşi, tocmai în virtutea acestei unităţi, deoarece Existenţa universală nu este nimic altceva decât manifestarea integrală a I iinţei sau, mai precis, realizarea, în lumea manifestată, a tuturor posibilităţilor pe care Fiinţa le comportă şi le conţine în mod principial în chiar unitatea sa. Pe de altă parte, deşi este întemeiată pe unitatea Fiinţei, această „unicitate” a Existenţei, dacă ne este permis să folosim aici un termen ce poate părea un neologism4, nu exclude multiplicitatea modurilor de manifestare sau nu este afectată de ea, deoarece cuprinde toate aceste moduri în mod egal chiar prin faptul că sunt deopotrivă posibile, această posibilitate implicând ca fiecare dintre ele să fie realizată conform condiţiilor ce-i sunt proprii. Rezultă de aici că Existenţa, în „uni-< iţa tea” sa, comportă, cum am indicat-o deja adineauri, o indéfini tate de trepte, corespunzând tuturor modurilor manifestării universale; şi această multiplicitate

indefinită a treptelor Existenţei implică în mod corelativ, pentru o fiinţă oarecare considerată în loialitatea sa, o multiplicitate de asemenea indefinită de stări posibile, fiecare trebuind să se realizeze într-o treaptă determinată a Existentei.

I Acest termen ne permite să redăm cel mai exact expresia arabă echivalentă *iviihdatul-wujud*.

— Asupra distincţiei ce trebuie făcută între „unicitatea71 I existenţei, „unitatea" Fiinţei şi „nondualitatea" Principiului Suprem, vezi *Omul w t/nenirea sa după Vêdànta*, cap. VI.

Această multiplicitate a stărilor fiinţei, care este un adevăr metafizic fundamental, e adevărată şi când ne limităm la considerarea stărilor manifestării, cum am făcut-o aici şi cum vom fi nevoiţi să o facem atâta vreme cât va fi vorba doar de Existentă; r. adar, ea este adevărată *a fortiori* dacă se iau în considerare în acelaşi timp stările de manifestare şi de non-manifestare, al căror ansamblu îl constituie fiinţa totală, considerată în acest caz nu doar în domeniul Existenţei, chiar luat în toată extensia sa, ci şi în domeniul nelimitat al Posibilităţii universale. Într-adevăr, trebuie înţeles bine că Existenţa nu conţine decât posibilităţile de manifestare, cu restricţia că aceste posibilităţi nu sunt concepute în acest caz decât atâta timp cât se manifestă efectiv, deoarece, câtă vreme nu se manifestă, ele ţin de nivelul Fiinţei. În consecinţă, Existenţa este departe de a fi întreaga Posibilitate, concepută cu adevărat ca universală şi totală, în afară şi dincolo de toate limitările, inclusiv de acea primă limitare care constituie determinaţia cea mai primordială dintre toate, anume afirmaţia Fiinţei pure5.

Când e vorba de stările non-manifestate ale unei fiinţe, trebuie făcută încă o distincţie între nivelul Fiinţei şi

ceea ce este dincolo de ea; în acest ultim caz, e evident că însuşi termenul „fiinţă” nu poate fi în mod riguros aplicat în sensul său propriu; dar suntem totuşi obligaţi, în virtutea constituţiei limbajului, să îl păstrăm în lipsa altuia mai adecvat, neatribuindu-i decât o valoare pur analogică şi simbolică, în afara căreia ne-ar fi cu totul imposibil să vorbim în vreun fel despre acest subiect. Aşa încât vom putea vorbi în continuare de fiinţa totală ca fiind în acelaşi timp manifestată în unele din stările sale şi non-manitestată în celelalte stări, fără ca aceasta să implice că, pentru acestea din urmă, va trebui să ne oprim la considerarea a ceea ce corespunde nivelului propriu Fiinţei6.

5. E de remarcat că filosofii, pentru a-şi edifica sistemele, vor întotdeauna, conştient sau nu, să impună o limitare oarecare Posibilităţii universale, ceea ce este contradictoriu, însă inevitabil în virtutea constituţiei însăşi a unui asemenea sistem; ar putea fi chiar interesant de făcut istoria diferitelor teorii filosofice moderne, care prezintă în cel mai înalt grad acest caracter sistematic, situându-se astfel în acest punct de vedere al presupuselor limitări ale Posibilităţii universale.

6. Despre starea corespondentă nivelului Fiinţei şi starea necondiţionată care este dincolo de Fiinţă, vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdân* (*ay* cap. XIV şi XV, ediţia a 3-a.

Stările de non-manifestare sunt esenţialmente extra-indi-viduale şi, la fel ca „Sinele” principial de care nu pot fi separate, ele nu pot să fie individualizate în niciun fel; cât priveşte stările de manifestare, unele sunt individuale, pe când altele non-individuale, diferenţă care corespunde,

conform celor arătate, distincţiei între manifestarea formală şi manifestarea informală. Dacă vom lua în considerare, în particular, cazul omului, individualitatea sa actuală, care constituie propriu-zis starea umană, nu este decât o stare de manifestare dintr-o indefinitate de alte stări, ce trebuie concepute, toate, ca fiind în egală măsură posibile şi, prin chiar acest fapt, ca existând cel puţin în mod virtual, dacă nu ca efectiv realizate pentru fiinţa pe care o considerăm, sub un aspect relativ şi parţial, în această stare individuală umană.

Capitolul II Omul Universal

1. „Omul Universal" (în arabă *El-Insânul-kămil*) este *Adam Kadmon* din *Kabbala* ebraică, de asemenea „Regele" (*Wang*) din tradiţia extrem-orientală (*Dao* de *Jing*, XXV).

— Există, în esoterismul islamic, un număr destul de mare de tratate scrise de diferiţi autori despre *El-Insânul-kămil*; le vom menţiona aici doar pe cele ale lui Mohyiddin ibn Arabi şi Abdul-Karâm El-Jâli, ca fiind cele mai importante din punctul nostru de vedere.

2. Ne-am explicat deja în altă parte asupra întrebuinţării pe care o dăm acestor termeni, ca şi altora în privinţa cărora spuneam că nu ne preocupă abuzul la care au fost supuşi uneori (*Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. ÎI şi IV).

— Aceşti termeni, de origine greacă, au şi ei echivalenţii lor exacţi în arabă (*/-Kertvnul-kebir* şi *El-Kawnuç-çeghir*\ ce sunt luaţi în aceeaşi accepţiune.

3. S-ar putea face o remarcă asemănătoare în ceea ce priveşte teoria ciclurilor, care nu este în fond decât o altă expresie a stărilor existenţei: fiecare ciclu secundar

reproduce într-un anumit fel, la o scară mai mică, fazele corespondente ale ciclului mai întins căruia îi este subordonat.

Realizarea efectivă a stărilor multiple ale fiinţei se referă la concepţia a ceea ce diferite doctrine tradiţionale, în special esoterismul islamic, desemnează ca „Omul Universal” 1, concepţie care, cum am spus în altă parte, stabileşte analogia constitutivă între manifestarea universală şi modalitatea sa individuală umană sau, pentru a folosi limbajul hermetismului occidental, între „macrocosmos” şi „microcosmos”.2 Această noţiune poate fi considerată, de altfel, în grade şi extensii diferite, aceeaşi analogie rămânând valabilă în toate aceste cazuri: 3 astfel, că poate fi restrânsă la umanitatea însăşi, înţeleasă fie în natura sa specifică, fie în organizarea sa socială, căci pe această analogie se sprijină, printre alte aplicaţii, instituţia castelor4. La un alt grad, deja mai întins, aceeaşi noţiune poate îmbrăţişa domeniul de existenţă corespunzător ansamblului unei stări determinate a fiinţei, oricare ar fi de altfel această stare5; însă această semnificaţie, mai ales dacă e vorba de starea umană, chiar luată în dezvoltarea integrală a tuturor posibilităţilor sale, sau de altă stare individuală, nu este încă propriu-zis decât „cosmologică”, iar ceea ce luăm esenţialmente în considerare aici este o transpunere metafizică a noţiunii de om individual, transpunere ce trebuie făcută în domeniul extra-individual şi supraindividual. În acest sens, şi dacă se referă la ceea ce am amintit mai înainte, concepţia de „Om Universal” se va aplica, înainte de toate şi în modul cel mai obişnuit, ansamblului stărilor de manifestare; dar ea poate fi privită mai universal, în plenitudinea adevăratei accepţiuni a

acestui cuvânt, extinzând-o şi la stările de non-manifestare, aşadar la realizarea completă şi perfectă a fiinţei totale, aceasta fiind înţeleasă în sensul superior pe care l-am indicat mai înainte, şi întotdeauna cu rezerva că însuşi termenul „fiinţă” nu poate primi în acest caz decât o semnificaţie pur analogică.

4. Cf. *Purusha-Sûkta* din *Rig-Veda*, X, 90.

5. Despre acest subiect, şi apropo de *Vaishwânara* tradiţiei hinduse, vezi *Omul şi devenirea sa după Vedănta*, cap. XII.

6. Vezi *Ibid.*, cap. I şi III.

7. Am arătat că acest lucru se găseşte foarte clar exprimat, în egală măsură, în unele texte din Upanişade şi din Evanghelie.

E esenţial de remarcat aici că orice transpunere metafizică de genul celei despre care am vorbit, trebuie privită ca expresie a unei analogii în sensul propriu al acestui cuvânt; şi reamintim, pentru a preciza ce trebuie înţeles prin aceasta, că orice analogie veritabilă trebuie aplicată în sens invers: e ceea ce figurează simbolul binecunoscut al „peceţii lui Solomon”, format din unirea a doua triunghiuri opuse6. Astfel, de pildă, la fel cum imaginea unui obiect într-o oglindă este inversată în raport cu obiectul, aşa şi ceea ce este primul sau cel mai mare în ordinul principial este, cel puţin în aparenţă, ultimul sau cel mai mic în ordinul manifestării.7 Pentru a lua termeni de comparaţie din domeniul matematic, cum s-a întâmplat întotdeauna când trebuia să facem un lucru cât mai! uşor de înţeles, punctul geometric este nul din punct de vedere

cantitativ şi nu ocupă niciun spaţiu, cu toate că este (şi aceasta o vom explica ulterior mai pe larg) principiul prin care este produs întregul spaţiu, care nu este decât desfăşurarea sau expansiunea propriilor sale virtualităţi. La fel, unitatea aritmetică este cel mai mic dintre numere, dacă se consideră ca fiind situată în multiplicitatea lor, însă este cea mai mare în principiu, deoarece ea le conţine pe toate în mod virtual şi produce întreaga lor serie doar! prin repetiţia indefinită a ei înseşi.

8. Semnalăm mai ales, în această privinţă, tradiţia islamică referitoare la creaţia îngerilor şi a omului.

— Se înţelege de la sine că semnificaţia reală a acestor! tradiţii nu are absolut nimic în comun cu nicio concepţie „transformistă", sau chiar pur şi simplu „evoluţionistă", în sensul cel mai general al acestui cuvânt, nici cu vreo fantezie modernă inspirată mai mult sau mai puţin direct din astfel de concepţii antitradiţionale.

Există deci analogie, dar nu similitudine, între omul individual, fiinţă relativă şi incompletă, luat aici ca tipul unui anumit mod de existenţă sau chiar al întregii existenţe condiţionate, şi fiinţa totală, necondiţionată şi transcendentă în raport cu toate modurile particulare şi determinate de existenţă, şi chiar în raport cu Existenţa pur şi simplu, fiinţă totală pe care o desemnăm simbolic ca „Omul Universal". În virtutea acestei analogii, şi pentru a aplica aici, totdeauna cu titlu de exemplu, ceea ce am arătat până acum, se poate spune că, dacă „Omul Universal" este principiul întregii manifestări, omul individual trebuie să fie într-un anumit fel, în ordinul său, rezultatul primului, şi de aceea toate tradiţiile îl consideră pe cel din urmă ca format într-adevăr din sinteza tuturor elementelor şi regnurilor naturii.8 E necesar să fie aşa

pentru ca analogia să fie exactă, şi ea şi este în mod efectiv; dar, pentru a justifica în mod complet şi cu ajutorul ei denumirea de „Om Universal”, ar trebui expuse, despre rolul cosmogonic propriu fiinţei umane, consideraţii care, dacă am vrea să le dăm întreaga extensie pe care o presupun, ne-ar îndepărta cam mult de subiectul ce ni l-am propus în mod special, şi cărora le vom găsi poate mai mult loc cu o altă ocazie. Ne vom limita aşadar, pentru moment, la a spune că fiinţa umană are, în domeniul existenţei individuale ce-i este propriu, un rol ce poate fi cu adevărat calificat drept „central” în raport cu toate celelalte fiinţe situate şi ele în acest domeniu; acest rol face din om expresia cea mai completă a stării individuale luate în considerare, ale cărei posibilităţi se integrează toate în el, pentru a spune aşa, cel puţin sub un anumit raport, şi cu condiţia de a fi luat nu doar în modalitatea corporală, ci în ansamblul tuturor modalităţilor sale, cu extensia indefinită de care ele sunt susceptibile.9 Aici rezidă cauzele cele mai profunde pe care se poate întemeia analogia examinată; şi aceasta este situaţia particulară ce permite în mod valabil transpunerea noţiunii de om, mai curând decât a oricărei alteia din aceeaşi stare, pentru a o transforma în concepţia tradiţională de „Om Universal”.10

9. Realizarea individualităţii umane integrale corespunde „stării primordiale”, despre care am vorbit deseori, numită „stare edenică” în tradiţia iudeo-creştină.

10. Amintim, pentru a evita orice echivoc, că noi luăm întotdeauna cuvântul „transformare” în sensul său strict etimologic, care este cel de „trecere dincolo de formă”, deci dincolo de tot ce aparţine ordinului existenţelor individuale.

11. Într-un anumit sens, aceste două stări negativă şi pozitivă ale „Omului Universal” corespund respectiv, în limbajul tradiţiei iudeo-creştine, stării prealabile „căderii” şi stării consecutive „mântuirii”; aceştia sunt aşadar, din acest punct de vedere, cei doi Adami despre care vorbeşte Sfântul Pavel (I *Cor intern i* XV), ceea ce indică, în acelaşi timp, raportul „Omului Universal” cu *Logos*-ul (Cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ediţia a 2-a, p. 98).

Să adăugăm încă o remarcă de cea mai mare importanţă: „Omul Universal” nu există decât virtual şi, într-un fel, în mod negativ, în genul unui arhetip ideal, atâta timp cât realizarea efectivă a fiinţei totale nu i-a dat existenţă actuală şi pozitivă; şi acest lucru este adevărat pentru orice fiinţă, oricare ar fi ea, considerată ca efectuând sau trebuind să efectueze o asemenea realizare11 Să spunem, de altfel, pentru a înlătura orice neînţelegere, că un asemenea mod de a vorbi ce prezintă ca succesiv ceea ce este esenţialmente simultan în sine, nu este valabil decât din punctul de vedere special al unei stări de manifestare a fiinţei, această stare fiind luată ca punct de plecare al realizării. Pe de altă parte, e evident că expresii ca „existenţă negativă” şi „existenţă pozitivă” nu trebuie luate *ad litteram* aici, unde chiar noţiunea de „existenţă” nu e aplicabilă în mod propriu decât într-o anumită măsură şi până la un anumit punct; dar imperfecţiunile inerente limbajului (prin chiar faptul că acesta e legat de starea umană şi, în plus, de modalitatea sa corporală şi terestră) necesită folosirea, cu unele precauţiuni, a unor „imagini verbale” de acest gen, în lipsa cărora ne-ar fi imposibil să ne facem înţeleşi, mai cu seamă în limbi atât de puţin adaptate expresiei adevărurilor metafizice cum sunt cele occidentale.

Capitolul III

Simbolismul metafizic al crucii

1. Aceşti termeni sunt împrumutaţi din limbajul esoterismului islamic, care este precis îndeosebi asupra acestui punct. În lumea occidentală, simbolul uRoza-Crucii" avea exact acelaşi sens, înainte ca incapacitatea de înţelegere modernă să fi dat loc tuturor tipurilor de interpretări bizare sau insignifiante; semnificaţia rozei va fi explicată mai încolo.

Majoritatea doctrinelor tradiţionale simbolizează realizarea „Omului Universal" printr-un semn ce este pretutindeni acelaşi, deoarece, cum am spus-o la început, e dintre acelea legate în mod direct de Tradiţia primordială: e vorba de semnul crucii, care reprezintă foarte clar modul în care este atinsă această realizare prin comuniunea perfectă a totalităţii stărilor fiinţei, armonios şi corespunzător ierarhizate, în desfăşurarea integrală a celor două sensuri, al „amplorii" şi al „exaltării". Într-adevăr, această dublă desfăşurare a fiinţei poate fi privită ca efectuându-se pe de-o parte orizontal, adică la un nivel sau treaptă de existenţă determinată, şi pe de altă parte vertical, adică în suprapunerea ierarhică a tuturor treptelor. Astfel, sensul orizontal reprezintă „amploarea" sau extensia integrală a individualităţii luată ca bază a realizării, extensie ce constă în desfăşurarea indefinită a unui ansamblu de posibilităţi supuse anumitor condiţii speciale de manifestare; şi trebuie înţeles bine că, în cazul fiinţei umane, această extensie nu este niciodată limitată la partea corporală a individualităţii, ci cuprinde toate modalităţile acesteia, starea corporală nefiind propriu-zis

decât una din aceste posibilităţi. Sensul vertical reprezintă ierarhia, indefinită de asemenea şi cu atât mai mult, a stărilor multiple, fiecare din ele, considerată la fel în integralitatea sa, fiind unul din aceste ansambluri de posibilităţi, ce se raportează la tot atâtea „lumi” sau trepte cuprinse în sinteza totală a „Omului Universal”.2 în această reprezentare crucială, expansiunea orizontală corespunde deci indefinităţii modalităţilor posibile ale unei aceleaşi stări a fiinţei considerate în mod integral, iar suprapunerea verticală corespunde seriei indefinite a stărilor fiinţei totale.

2. «Atunci când omul, în „treapta universală”, se exaltă spre sublim, când se ivesc în el celelalte trepte (stări non-umane) în perfectă dezvoltare, el este „Omul Universal”. Exaltarea ca şi amploarea şi-au atins plenitudinea în Profet (care este identic cu „Omul Universal”)» (*Epitre sur Manifestation du Prophète*, de Sheikh Mohammed ibn Fadiallah El-Hindi).

— Acestea permit înţelegerea următorului cuvânt rostit, acum douăzeci de ani, de un personaj ocupând atunci în Islam, chiar din simplul punct de vedere exoteric, un rang foarte înalt: „Dacă creştinii au semnul crucii, musulmanii au doctrina ei”. Vom adăuga că, în ordin esoteric, raportul „Omului Universal” cu Verbul, pe de-o parte, şi cu Profetul, pe de altă parte, nu lasă să subziste, cât priveşte fondul însuşi al doctrinei, nicio divergenţă reală între creştinism şi islam, înţelese amândouă în adevărata lor semnificaţie.

— Se pare că, la vechii perşi, concepţia despre *Vohu-Manu* corespunde şi ea celei a „Omului Universal”.

Se înţelege de la sine, de altfel, că starea a cărei desfăşurare este figurată prin linia orizontală poate fi o

stare oarecare; în realitate, aceasta va fi starea în care se găseşte în prezent, în ceea ce priveşte manifestarea sa, fiinţa ce realizează „Omul Universal”, stare care este pentru ca punctul de plecare şi suportul sau baza acestei realizări. Orice stare, indiferent care ar fi ea, poate furniza unei fiinţe o asemenea bază, aşa cum vom vedea mai clar în continuare; dacă luăm în considerare, în această privinţă, mai ales starea umană, e pentru că aceasta, fiind a noastră, ne priveşte în mod mai direct, astfel încât, cazul cu care avem mai cu seamă de-a face este cel al fiinţelor ce pornesc de la această stare pentru a ajunge la realizarea de care e vorba; însă trebuie înţeles bine că, din punct de vedere pur metafizic, acest caz nu constituie sub nicio formă un caz privilegiat.

E necesar să se înţeleagă acum că totalizarea efectivă a fiinţei, fiind dincolo de orice condiţie, e acelaşi lucru cu ceea ce doctrina hindusă numeşte „Eliberarea” (*Mokshă*) sau esoterismul islamic „Identitatea supremă”.3 De altfel, în această din urmă formă tradiţională, se spune că „Omul Universal”, reprezentat prin ansamblul „Adam-Eva”, are numărul lui *Allah*, ceea ce este chiar o expresie a „Identităţii Supreme”.4 Trebuie făcută în această privinţă o remarcă destul de importantă, deoarece s-ar putea obiecta că denumirea de „Adam-Eva”, deşi ar fi cu siguranţă susceptibilă de transpunere, nu se aplică totuşi, în sensul său propriu, decât stării umane primordiale: de fapt, dacă „Identitatea Supremă” nu este realizabilă efectiv decât în totalizarea stărilor multiple, se poate spune că ea este într-un fel realizată deja în mod virtual în stadiul „edenic”, în integrarea stării umane readusă la centrul său originar, centru care este de altfel, cum vom vedea, punctul de comunicare directă cu celelalte stări.5

3. Vezi asupra acestui subiect ultimele capitole din *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*.

4. Acest număr, care este 66, rezultă din suma valorilor numerice ale literelor ce formează numele *Adam wa Hawă*. Conform *Genezei* ebraice, omul, „creat bărbat şi femeie”, adică într-o stare androginică, este „după chipul lui Dumnezeu”; şi, după tradiţia islamică, *Allah* a ordonat îngerilor să slăvească omul (*Korân*, II, 34; XVII, 61; XVIII, 50). Starea androginică originară este starea umană completă, în care complementarele, în loc să se opună, se echilibrau perfect; vom reveni mai târziu asupra acestui punct. Vom adăuga aici doar că, în tradiţia hindusă, o expresie a acestei stări se află cuprinsă în mod simbolic în cuvântul *Hamsa*, în care cei doi poli complementari ai fiinţei sunt puşi, în plus, în corespondenţă cu cele două faze ale respiraţiei, care le reprezintă pe cele ale manifestării universale.

5. Cele două stadii indicate aici în realizarea „Identităţii Supreme” corespund distincţiei pe care am făcut-o deja, în altă parte, între ceea ce putem numi „nemurire efectivă” şi „nemurire virtuală” (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedânta*, cap. XVIII, ediţia a 3-a).

În plus, s-ar putea spune de asemenea că integrarea stării umane, ori a indiferent cărei alte stări, reprezintă, în ordinul său şi la treapta sa, chiar totalizarea fiinţei; şi aceasta se va traduce foarte clar în simbolismul geometric pe care îl vom expune.

Lucrurile stau astfel deoarece se poate regăsi în orice, mai ales în omul individual, şi încă, în mod particular, în omul corporal, corespondenţa şi reprezentarea „Omului Universal”, fiecare din părţile

Universului, fie că e vorba de o lume sau de o fiinţă particulară, fiind cu totul analoage pretutindeni şi întotdeauna. De aceea, un filosof ca Leibniz era îndreptăţit, cu siguranţă, să admită că orice „substanţă individuală” (cu rezerva pe care am făcut-o mai sus asupra valorii acestei expresii) trebuie să conţină în ea însăşi o reprezentare integrală a Universului, ceea ce este o aplicaţie corectă a analogiei între „macrocosmos” şi „microcosmos” 6; dar, limitându-se la considerarea „substanţei individuale” şi vrând să facă din ea fiinţa însăşi, o fiinţă completă şi chiar închisă, fără nicio comunicare cu nimic din ceea ce o depăşeşte, el n-a reuşit să treacă de la sensul „amplorii” la cel al „exaltării”, privându-şi astfel teoria de orice valenţă metafizică veritabilă.7 Intenţia noastră nu este nicidecum de a intra aici în studiul concepţiilor filosofice, oricare ar putea fi ele, nu mai mult decât în a oricărui lucru aparţinând în acelaşi fel de domeniul „profan”; însă această remarcă ni se prezintă în mod firesc ca o aplicaţie aproape imediată a ceea ce am spus despre cele două sensuri conform cărora are loc desfăşurarea fiinţei totale.

6. Am avut deja ocazia să semnalăm că Leibniz, deosebindu-se prin aceasta de alţi filosofi moderni, deţinea câteva date tradiţionale, de altfel destul de elementare şi incomplete, şi că, judecând după întrebuinţarea pe care le-o dădea, nu pare să le fi înţeles întotdeauna pe deplin.

7. Un alt defect capital al concepţiei lui Leibniz (defect care, de altfel, e poate mai mult sau mai puţin strâns legat de acesta) este introducerea punctului de vedere moral în consideraţii de ordin universal unde nu au ce căuta, prin „principiul mai bunului” din care acest

filosof a avut pretenţia să facă „raţiunea suficientă” a oricărei existenţe. Să mai adăugăm, în această privinţă, că distincţia dintre posibil şi real, aşa cum voia s-o stabilească Leibniz, nu poate avea nicio valoare metafizică, deoarece tot ce este posibil e chiar prin aceasta real conform propriului său mod.

Pentru a reveni la simbolismul crucii, trebuie să mai notăm că acesta, în afara semnificaţiei metafizice şi principiale despre care am vorbit exclusiv până aici, are diferite alte sensuri mai mult sau mai puţin secundare şi contingente; şi trebuie în mod firesc să fie aşa, după ceea ce am spus, la modul general, despre pluralitatea sensurilor incluse în orice simbol. Înainte de a dezvolta reprezentarea geometrică a fiinţei şi a stărilor sale multiple, aşa cum este conţinută în mod sintetic în semnul crucii, şi de a pătrunde în detaliile acestui simbolism, destul de complex când se vrea extinderea lui cât mai mult posibil, vom vorbi puţin despre aceste alte sensuri, deoarece, deşi consideraţiile la care se raportează ele nu fac obiectul propriu-zis al acestei expuneri, toate acestea sunt legate într-un anumit fel (uneori chiar mai strâns decât s-ar putea crede şi întotdeauna cu îndreptăţire) de această lege a corespondenţei pe care am semnalat-o de la început ca fundamentul însuşi al oricărui simbolism.

Capitolul IV

Direcţiile spaţiului

1. Aceste citate sunt împrumutate, cu titlul de exemple foarte caracteristice, de la un binecunoscut mason, J.-M. Ragon (*Rituel du grade de Rose-Croix*, pp. 25 – 28).

2. E poate bine să amintim şi aici, deşi am făcut-o deja în alte ocazii, că această interpretare astronomică (întotdeauna insuficientă în ea însăşi şi radical greşită când pretinde să fie exclusivă) este cea care a dat naştere cunoscutei teorii a „mitului solar”, concepută spre sfârşitul secolului XVIII de Dupuis şi Volney, reprodusă mai târziu de Max Müller şi chiar în zilele noastre de principalii reprezentanţi ai unei aşa-zise „ştiinţe a religiilor”, pe care ne este cu totul imposibil s-o luăm în serios.

Unii scriitori occidentali, cu pretenţii mai mult sau mai puţin iniţiatice, au vrut să dea crucii o semnificaţie exclusiv astronomică, spunând că ea este „un simbol al joncţiunii cruciale pe care o formează ecliptica cu ecuatorul”, de asemenea „o imagine a echinocţiilor, când soarele, în cursa sa anuală, acoperă succesiv aceste două puncte”.1 La drept vorbind, dacă ea este aşa ceva, e pentru că, aşa cum am arătat mai sus, fenomenele astronomice pot fi considerate ele însele ca simboluri dintr-un punct de vedere mai elevat, putându-se regăsi aici sub acest titlu, ca pretutindeni altundeva, această figurare a „Omului Universal” la care am făcut aluzie în capitolul precedent; dar, dacă aceste fenomene sunt simboluri, e evident că ele nu sunt lucrul simbolizat, a le lua ca atare constituind o răsturnare a raporturilor normale dintre diferitele ordine de realităţi.2 Atunci când găsim figura crucii în fenomenele astronomice, ea are exact aceeaşi valoare simbolică precum a aceleia pe care o putem trasa noi înşine3; aceasta dovedeşte cel puţin că adevăratul simbolism, departe de a fi inventat în mod artificial de către om, se găseşte în natura însăşi sau, mai bine spus, că întreaga natură nu este decât un simbol al realităţilor transcendente.

Chiar restabilind astfel interpretarea corectă a simbolului în discuţie, cele două fraze pe care le-am citat conţin câte o eroare: într-adevăr, pe de-o parte, ecliptica şi ecuatorul nu formează crucea, căci aceste două planuri nu se întretaie în unghi drept; pe de altă parte, cele două puncte echinocţiale sunt în mod evident unite printr-o singură linie dreaptă, astfel încât, aici, crucea apare şi mai puţin. În realitate, ceea ce trebuie luat în considerare este, pe de-o parte, planul ecuatorului şi axa care, unind polii, e perpendiculară pe acest plan; mai trebuie luate în considerare, pe de altă parte, cele două linii ce unesc respectiv cele două puncte solstiţiale şi cele două puncte echinocţiale; avem astfel ceea ce poate fi numit, în primul caz, crucea verticală şi, în al doilea, crucea orizontală. Ansamblul acestor două cruci, ce au acelaşi centru, formează crucea cu trei dimensiuni, ale cărei braţe sunt orientate conform celor şase direcţii ale spaţiului4; acestea corespund celor şase puncte cardinale, care, împreună cu centrul însuşi, formează septe-narul.

3. Să remarcăm, de altfel, că acest simbol îşi păstrează întotdeauna valoarea proprie, chiar când este trasat fără intenţie conştientă, cum se întâmplă în special atunci când anumite simboluri neînţelese sunt păstrate pur şi simplu cu titlul de ornamentaţii.

4. Nu trebuie confundate „direcţiile” cu „dimensiunile” spaţiului: există şase direcţii dar numai trei dimensiuni, fiecare comportând două direcţii diametral opuse. Astfel încât crucea despre care vorbim are şase braţe, însă este formată doar din trei drepte, fiecare fiind perpendiculară pe celelalte două; fiecare braţ este, conform limbajului geometric, o „semidreaptă” orientată

într-un anumit sens pornind din centru.

5. *Regele Lumii* [trad. de Roxana Cristian şi Florin Mihăescu, Editura
Rosmarin, Bucureşti, 1994, *n. t* cap. VII.
Am avut ocazia să semnalăm în altă parte importanţa atribuită de către doctrinele orientale acestor şapte regiuni ale spaţiului, la fel corespondenţei lor cu anumite perioade ciclice5; considerăm util să reproducem aici un text pe care l-am citat atunci şi care arată că acelaşi lucru se găseşte şi în tradiţiile occidentale;
„Clement Alexandrinul spune că de la Dumnezeu, *Inima Universului*, pornesc întinderi indefinite ce se îndreaptă una în sus, cealaltă în jos, una la dreapta, alta la stânga, una înainte, alta înapoi; îndreptându-şi privirea spre aceste şase întinderi ca spre un număr întotdeauna egal, El desăvârşeşte lumea; El este începutul şi Sfârşitul (*alpha* şi *omega*); în El se sfârşesc cele şase faze ale timpului şi de la El îşi primesc ele extensia indefinită; acesta este secretul numărului şapte".6

6. P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, vol. I, pp. 215 – 216.

7. Acest Nume este format din patru litere, *iod he v-au he*, însă numai trei dintre ele sunt distincte, *he* fiind repetat de două ori.

8. E vorba de „coloanele" arborelui sefirotic: coloana din mijloc, coloana din dreapta şi coloana din stânga; vom reveni mai încolo asupra acestui punct. E esenţial de notat, pe de altă parte, că „eterul" de care este vorba aici nu trebuie înţeles doar ca primul element al lumii corporale, ci şi într-un sens superior obţinut prin transpunere

analogică, cum e cazul deopotrivă pentru *Akăsha* în doctrina hindusă (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. III).

9. *Sepher letsirah*, IV, 5.

Acest simbolism este de asemenea cel al Kabbalei ebraice, care vorbeşte de „Sfântul Palat" sau „Palatul interior" ca fiind situat în centrul celor şase direcţii ale spaţiului. Cele trei litere ale Numelui divin *Jehovah*\ prin sextupla lor permutare conformă celor şase direcţii, indică imanenţa lui Dumnezeu în sânul Lumii, adică manifestarea Logas-ului în centrul tuturor lucrurilor, în punctul primordial ale cărui întinderi indefinite nu sunt decât expansiunea sau desfăşurarea lui: „El a format din *Thohu* (vidul) ceva şi a făcut din ceea ce nu era ceea ce este. El a cioplit mari coloane de eter insesizabil.8 El gândeşte, iar Cuvântul (*Memra*) produce orice obiect şi orice lucru prin Unul Numele său".9 Acest punct primordial, de unde este rostit Cuvântul divin, nu se desfăşoară numai în spaţiu, cum am spus-o, ci şi în timp; el este „Centrul Lumii" sub toate raporturile, adică este deopotrivă în centrul tuturor spaţiilor şi timpurilor. Acesta, bineînţeles, dacă este luat în sens literal, nu priveşte decât lumea noastră, singura ale cărei condiţii de existenţă sunt exprimabile în mod direct în limbaj uman; numai lumea sensibilă este supusă spaţiului şi timpului; însă, cum e vorba în realitate de Centrul tuturor lumilor, se poate trece la ordinul suprasensibil efectuând o transpunere analogică în care spaţiul şi timpul nu mai păstrează decât o semnificaţie pur simbolică.

Am văzut că, la Clement Alexandrinul, e vorba de cele şase faze ale timpului, corespunzând respectiv celor şase direcţii ale spaţiului: acestea sunt, cum am spus-o,

şase perioade ciclice, subdiviziuni ale unei alte perioade mai generale, reprezentată uneori ca fiind de şase ori milenară. *Zoharul*, la fel ca *Talmudul*, împarte într-adevăr durata lumii în perioade milenare. „Lumea va subzista timp de şase mii de ani la care fac aluzie primele şase cuvinte ale *Genezeam*\ şi aceste şase milenii sunt analoage celor şase „zile" ale creaţiei.11 Al şaptelea mileniu, ca şi a şaptea „zi", este *Sabbath*-ul, adică faza reîntoarcerii la Principiu, care corespunde, fireşte, centrului, considerat ca a şaptea regiune a spaţiului. Există aici un fel de cronologie simbolică, ce nu trebuie evident luată *ad litteram*, nu mai mult decât cea pe care o întâlnim în alte tradiţii; Flavius Josephus12 remarca faptul că şase mii de ani formează zece „ani mari", „marele an" fiind de şase secole(*Naros*-ul caldeenilor); dar, în altă parte, ceea ce se desemnează prin aceeaşi expresie este o perioadă mult mai lungă, zece sau doisprezece mii de ani la greci şi perşi. Aceasta, de altfel, nu are nicio importanţă aici, unde nu este nicidecum vorba să se calculeze durata reală a lumii noastre, ceea ce ar cere un studiu aprofundat al teoriei hinduse despre *Manvantara-şi*\\ cum nu ne propunem momentan acest lucru, e suficient să luăm aceste diviziuni cu valoarea lor simbolică. Prin urmare, vom spune doar că se poate vorbi de şase faze indefinite, deci de durată indeterminată, plus de o a şaptea care corespunde sfârşitului tuturor lucrurilor şi restabilirii lor în starea primă.13

10. *Siphra di-Tseniutha*: *Zohar*, II, 176 b.

11. Amintim aici cuvântul biblic: „O mie de ani sunt ca o zi în faţa Domnului".

12. *Antichităţi iudaice* [*2* vol., trad. de Ion Acsan, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001 – 2002 – /.] I, 4.

13. Acest din urmă mileniu este fără îndoială asimilabil „domniei de o mie de ani” despre care se vorbeşte în *Apocalipsă*.

Să revenim la doctrina cosmogonică a Kabbalei, aşa cum este expusă în *Sepher Ietsirah*: «E vorba, spune R Vulliaud, de desfăşurarea începând de la Gând până la modificarea sunetului (Glasul), de la impenetrabil la comprehensibil. Se va observa că suntem în prezenţa unei expuneri-simbolice a misterului care are ca obiect geneza universală şi este în legătură cu misterul unităţii.

A

În alte pasaje, „punctul” este acela ce se desfăşoară prin linii în toate sensurile14, şi care nu devine comprehensibil decât prin „Palatul interior”, al insesizabilului eter (*Avir*), în care se produce concentrarea şi de unde emană lumina (*Aor*)».] *S* Punctul este în mod efectiv simbolul unităţii; el este principiul întinderii, ce nu există decât prin radierea sa („vidul” anterior nefiind decât pură virtualitate), însă nu devine comprehensibil decât situându-se el însuşi în această întindere, căreia îi este în acest caz centrul, aşa cum vom arăta mai pe larg imediat. Emanaţia luminii, care dă realitate întinderii, „făcând din vid ceva şi din ceea ce nu era ceea ce este”, e o expansiune ce urmează concentrării; acestea sunt fazele inspiraţiei şi expiraţiei despre care este atât de des vorba în doctrina hindusă, cea de-a doua corespunzând producerii lumii manifestate; şi este momentul să notăm analogia ce există de asemenea, în această privinţă, cu mişcarea inimii şi circulaţia sângelui în fiinţa vie. Dar să continuăm: „Lumina (*Aor*) izbucneşte din misterul eterului (*Avir*). Punctul

ascuns a fost manifestat, adică litera *iocI*\]*6* Această literă reprezintă hieroglific Principiul, şi se spune că din ea sunt formate toate celelalte litere ale alfabetului ebraic, formaţiune care, după *Sepher letsirah*, o simbolizează pe cea a lumii manifestate.17 Se spune de asemenea că punctul primordial incomprehensibil, care este Unul non-mani-A

14. Aceste linii sunt reprezentate ca „părul lui *Shivci* în tradiţia hindusă.

15. *La Kabbale juive*, vol. I, p. 217. *6. Ibid.*, vol. I, p. 217.

17. „Formarea” (*letsirah*) trebuie înţeleasă în mod propriu ca producerea manifestării în starea subtilă; manifestarea în starea grosieră este numită *Asiah*, în vreme ce, pe de altă parte, *Beriah* este manifestarea informală. Am semnalat deja, în altă parte, această corespondenţă exactă între lumile examinate în *Kabbala* şi *Tribhuvana* din doctrina hindusă (*Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. V).

festat, formează trei-ul ce reprezintă începutul, Mijlocul şi

Sfârşitu118, şi că aceste trei puncte reunite constituie litera *iod*, care este astfel Unul manifestat (sau mai exact afirmat ca principiu al manifestării universale) sau, pentru a folosi limbajul teo-ogic, Dumnezeu ce se face „Centrul Lumii” prin Verbul Său. Atunci când acest *iod* a fost produs, spune *Sepher letsirah*, ceea ce a rămas ascuns din acest mister sau din tainicul *Avir* (eterul) a „ost *Aor* (lumina)”; şi, într-adevăr, dacă îl scoatem pe *iod* din cuvântul *Avir* rămâne *A or*.

18. Aceste trei puncte pot fi asimilate, sub acest raport, celor trei elemente ale nonosilabei *Aum* (*Om*) din simbolismul hindus şi din vechiul simbolism creştin vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XVI, ediţia a 3-a şi *Regele lumii*, cap. IV).

19. Găsim aici echivalentul distincţiei pe care o face doctrina hindusă între *3 rahma* „non-calificat" (*nirguna*) şi *Brahma* „calificat" (*şaguna*), adică între Supremul" şi „Non-Supremul", acesta din urmă nefiind altul decât *Ishwara* vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. I şi X).

— *Middah* înseamnă lite-almente „măsură" (cf. sanscritul *mâtră*).

20. Se spune că acesta este cuvântul prin care începe *Geneza: „În Principio"*.

21. Se vede că această treaptă este aceeaşi cu „treapta universală" din esoteris-nul islamic, în care se totalizează sintetic toate celelalte trepte, adică toate; ţările Existenţei. Aceeaşi doctrină foloseşte de asemenea comparaţia cu oglin-la şi altele similare: astfel că, după o expresie pe care am citat-o deja altundeva (*Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. X), Unitatea, conţinând în sine poate aspectele Divinităţii (*Asrăr rabbâniyah* sau „misterele dominicale"), adică poate atributele divine, exprimate prin numele *cifătiyah* (vezi *Regele Lumii*, cap. II), „este Absolutul („Sfântul" insesizabil în afara atributelor Sale) la suprafaţa everberantă a nenumăratelor faţete, care glorifică orice creatură oglindită în el n mod direct"; şi e aproape inutil să remarcăm că aici e vorba

tocmai de aces-e *Asrăr rabbâniyah*.

P. Vulliaud citează, pe acest subiect, comentariul lui Moise lin Leon: «După ce am amintit că Sfântul, binecuvântat fie El, neognoscibil, nu poate fi sesizat decât după atributele Sale (*mi-idoth*) prin care a creat lumile 19, să începem cu exegeza primului cuvânt din *Thorah*: *Bereshit*.20 De la vechii autori am învăţat despre acest mister că este ascuns în treapta supremă, eterul pur şi mpalpabil. Această treaptă este suma totală a tuturor oglinzilor posterioare (adică exterioare în raport cu însăşi această treaptă).21 le provin din misterul punctului care este, la rândul său, o treap

22. Treapta reprezentată prin punct, care corespunde Unităţii, e cea a Fiinţei pure (*Ishwara* în doctrina hindusă).

23. Putem, în această privinţă, să ne raportăm la învăţătura hindusă despre ceea ce este dincolo de Fiinţă, adică starea necondiţionată a lui *Ātma* (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XV, ediţia a 3-a, unde am indicat învăţăturile concordante ale altor tradiţii).

24. Fiinţa este totuşi non-manifestată, însă este principiul oricărei manifestări.

25. Unitatea este, într-adevăr, primul număr; înaintea ei nu există, aşadar, nimic care să poată fi numărat; iar numărarea e luată aici ca simbol al cunoaşterii în mod distinctiv.

26. Prin „vid” este simbolizat Zero-ul metafizic sau „Non-Fiinţa” în tradiţia extrem-orientală (cf. *Dao* de *Jing*,

XI); am explicat deja în altă parte de ce expresiile de formă negativă sunt singurele ce se mai pot aplica dincolo de Fiinţă (*Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XV, ediţia a 3-a).

27. Adică în Fiinţă, care este principiul Existenţei, aceasta din urmă fiind acelaşi lucru cu manifestarea universală, după cum unitatea este principiul şi începutul tuturor numerelor.

28. Pentru că toate lucrurile trebuie concepute în gând înainte de a fi realizate în mod exterior: acest fapt trebuie înţeles analogic printr-o trecere de la ordinul uman la ordinul cosmic.

tă ascunsă şi emanată de misterul eterului pur şi tainic.22 Prima treaptă, absolut ocultă (adică non-manifestată), nu poate fi sesizată.23 Totuşi, misterul punctului suprem, oricât de profund ar fi ascuns24, poate 11 sesizat în misterul Palatului interior. Misterul Coroanei supreme (*Kether*, prima din cele zece *Sefirot-un*) corespunde celui al purului şi insesizabilului eter (*Avir*). El este cauza tuturor cauzelor şi originea tuturor originilor. În acest mister, origine indivizibilă a tuturor lucrurilor, se află „punctul" ascuns din care ia naştere totul. De aceea se spune în *Sepher letsirah*: „Ce poţi număra, tu, înaintea Unului?" Adică: ce poţi număra sau înţelege înaintea acestui punct? 25 înaintea acestui punct nu era nimic, cu excepţia lui *Am*, adică misterul eterului pur şi insesizabil, numit astfel (printr-o simplă negaţie) datorită incomprehensibilităţii sale.26 începutul comprehensibil al existenţei se află în misterul „punctului" suprem.27 Şi pentru că acest punct este „începutul" tuturor lucrurilor, el este numit „Gând" (*Mahashe-ba*)? % Misterul Gândului

creator corespunde „punctului” ascuns. Numai în Palatul interior poate fi înţeles misterul legat de „punctul” ascuns, căci purul şi insesizabilul eter rămâne întotdeauna tainic. „Punctul” este eterul făcut palpabil (prin „concentrare” care este punctul de plecare al oricărei diferenţieri) în misterul Palatului interior sau al Sfintei Sfintelor.29 Totul, fără excepţie, a fost conceput mai întâi în Gând.30 Şi dacă cineva ar spune: „Priveşte! există noul în lume”, impune-i tăcerea, căci acela a fost conceput înainte în Gând.31 Din „punctul” ascuns emană Sfântul Palat interior (prin liniile ieşite din acest punct conform celor şase direcţii ale spaţiului). Acesta este Sfânta Sfintelor, al cincizecilea an (aluzie la *Jubileu*, care reprezintă întoarcerea la starea primordială) 32, care se numeşte şi Glasul ce emană de la Gând.33 Toate fiinţele şi toate cauzele emană, aşadar, prin forţa „punctului” din înalt. Iată ceea ce are legătură cu misterele celor trei *Sefirot-un* supreme».34 Am ţinut să redăm acest pasaj în întregime, în ciuda lungimii sale, pentru că, în afară de interesul său propriu, el are cu subiectul prezentului studiu un raport mult mai direct decât ar putea să se presupună la prima vedere.

29. „Sfânta Sfintelor” era reprezentată prin partea cea mai interioară a
Templului din Ierusalim, deci Tabernacolul (*mishkan*) unde se manifesta
Shekinah, adică „prezenţa divină”.

30. Verbul ca Intelect divin este, conform unei expresii folosite de teologia creştină, „locul posibilelor”.

31. Aceasta este „permanenta actualitate” a tuturor lucrurilor în „eternul prezent”.

32. Vezi *Regele Lumii*, cap. III; se va remarca faptul că 50 = 72 + 1. Cuvântul *kol*, „tot”, are în ebraică şi arabă valoarea numerică 50. Cf. şi „cele cincizeci de porţi ale Inteligenţei”.

33. Acesta este şi Verbul, însă în calitate de Cuvânt divin; el este mai întâi Gând în interior (adică în Sine însuşi), apoi Cuvânt în exterior (adică în raport cu Existenţa universală), Cuvântul fiind manifestarea Gândului; iar primul cuvânt pronunţat este *Iehi Aor* (*Fiat Lux*) din *Geneză*.

34. Citat în *Kabbale juive*, vol. I, pp. 405 – 406.

Simbolismul direcţiilor spaţiului este tocmai cel pe care-l vom aplica în tot ce va urma, fie din punct de vedere „macrocosmic” ca până acum, fie din punct de vedere „microcosmic”. Crucea cu trei dimensiuni constituie, conform limbajului geo

35. Se mai poate nota, cu titlu de concordanţă, aluzia pe care o face Sfântul Pavel la simbolismul direcţiilor sau al dimensiunilor spaţiului, atunci când vorbeşte de „lărgimea, lungimea, înălţimea şi adâncimea iubirii lui Iisus Hristos” (*Efeseniy* III, 18). Aici, nu există decât patru termeni enunţaţi în mod distinct în loc de şase: primilor doi le corespund respectiv cele două axe orizontale, fiecare din acestea fiind luate în totalitatea lor; ultimilor doi le corespund jumătăţile superioară şi inferioară ale axei verticale. Motivul acestei distincţii, în ce priveşte cele două jumătăţi ale axei verticale, este dat de faptul că ele se raportează la doi *guna-şi* diferiţi şi chiar opuşi într-un anumit sens; dimpotrivă, cele două axe orizontale se

raportează, în întregime, la un singur şi acelaşi *guna*, aşa cum urmează să vedem în capitolul următor.

metric, un „sistem de coordonate” la care poate fi raportat întregul spaţiu; şi spaţiul va simboliza aici ansamblul tuturor posibilităţilor, fie al unei fiinţe particulare, fie al Existenţei universale. Acest sistem este format din trei axe, una verticală şi celelalte două orizontale, care sunt cele trei diamètre rectangulare ale unei sfere indefinite, şi care, chiar independent de orice consideraţie astronomică, pot fi privite ca fiind orientate spre cele şase puncte cardinale: în textul lui Clement Alexandrinul pe care l-am citat, sus şi jos corespund respectiv Zenitului şi Nadirului, dreapta şi stânga Sudului şi Nordului, înainte şi înapoi Estului şi Vestului; aceasta s-ar putea justifica prin indicaţiile concordante ce se regăsesc în aproape toate tradiţiile. Se poate spune de asemenea că axa verticală este axa polară, adică linia fixă ce uneşte cei doi poli şi în jurul căreia se rotesc toate lucrurile; aceasta este deci axa principală, pe când cele două axe orizontale nu sunt decât secundare şi relative. Din cele două axe orizontale, una, axa Nord-Sud, poate fi numită şi axa solstiţială, iar cealaltă, axa Est – Vest, poate fi numită axa echinocţială, ceea ce ne readuce la punctul de vedere astronomic, în virtutea unei anumite corespondenţe a punctelor cardinale cu fazele ciclului anual, corespondenţă a cărei expunere completă ne-ar duce prea departe şi care nu are de altfel nicio importanţă aici, dar îşi va găsi fără îndoială un loc mai potrivit într-un alt studiu.35

Capitolul V

Teoria hindusă a celor trei *guna-şi*

1. Vezi *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 244 şi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. IV.

2. Cei trei *guna-şi*\ sunt într-adevăr inerenţi *Prakriti-e*\, care este „rădăcina" (*mula*) manifestării universale; ei sunt de altfel în perfect echilibru în indiferenţierea sa primordială, orice manifestare reprezentând o ruptură a acestui echilibru.

3. În accepţiunea lui obişnuită şi literală, cuvântul *guna* înseamnă „coardă"; la fel, termenii *bandha* şi *pâsha*, care înseamnă propriu-zis „legătură", se aplică tuturor condiţiilor particulare şi limitative de existenţă (*upădhis*) ce definesc în special cutare sau cutare stare sau mod ale manifestării. Totuşi, trebuie spus că denumirea de *guna* se aplică în mod mai particular corzii arcului; ea ar exprima aşadar, sub un anumit raport cel puţin, ideea de „tensiune" a diferitelor trepte, de unde, prin analogie, ideea de „calificare"; însă această idee de „tensiune" trebuie luată aici în considerare mai puţin decât cea de „tendinţă", care îi este de altfel înrudită, ca şi cuvintele indicate mai sus, şi care răspunde cel mai exact definiţiei celor trei *guna-şi*.

Înainte de a merge mai departe, trebuie să amintim, apropo de ceea ce am spus până acum, indicaţiile pe care le-am dat deja altundeva despre teoria hindusă a celor trei *guna-şi*]; intenţia noastră nu este să tratăm în mod complet această teorie cu toate aplicaţiile sale, ci doar să prezentăm o vedere de ansamblu a ei în ceea ce se raportează la subiectul nostru. Aceşti trei *guna-şi* sunt calităţi sau atribute esenţiale, constitutive şi primordiale ale fiinţelor considerate în diferitele lor stări de

manifestare2; ei nu sunt stări, ci condiţii generale cărora le sunt supuse fiinţele, prin care acestea sunt legate într-un anumit fe13, şi la care participă după proporţii variate în mod indefinit, în virtutea cărora sunt repartizate ierarhic în ansamblul celor „trei lumi” (*Tribhuvana*), adică în toate treptele Existenţei universale.

Cei trei *guna-şi* sunt: *sattwa*, conformitatea cu esenţa pură a Fiinţei (*Sat*), care este identică luminii Cunoaşterii (*Juana*), simbolizată prin luminozitatea sferelor celeste ce reprezintă stările superioare ale fiinţei; *rajas*, impulsul ce provoacă expansiunea fiinţei într-o stare determinată, adică desfăşurarea acelora dintre posibilităţile sale ce se situează la un anumit nivel al Existenţei; în fine, *tamas*, obscuritatea, asimilată ignoranţei (*avidya*), rădăcina tenebroasă a fiinţei considerată în stările sale inferioare. Ei sunt aplicabili tuturor stărilor manifestate ale fiinţei, oricare ar fi ele, însă aceste calităţi sau tendinţe pot fi, firește, luate în considerare şi pentru starea umană în particular: *sattwa*, tendinţa ascendentă, se referă întotdeauna la stările superioare, în raport cu starea particulară luată ca bază sau ca punct de pornire al acestei repartiţii ierarhice, şi *tamas*, tendinţa descendentă, relativă la stările inferioare în raport cu aceeaşi stare umană; cât despre *rajas*, ea se referă la aceasta din urmă, considerată ca ocupând o situaţie intermediară între stările superioare şi stările inferioare, fiind aşadar definită printr-o tendinţă ce nu este nici ascendentă nici descendentă, ci orizontală; şi, în cazul prezent, această stare este „lumea omului” (*mânava-loka*), adică domeniul sau treapta ocupată în Existenţa universală de starea individuală umană. Se poate vedea uşor acum raportul acestora cu simbolismul crucii, fie că, de altfel, acest simbolism este considerat din punct de vedere pur

metafizic sau din punct de vedere cosmologic, fie că se aplică în ordinul „macrocosmic” sau în ordinul „microcosmic”. În toate cazurile, putem spune că *rajas* corespunde în întregime liniei orizontale, sau mai bine zis, dacă luăm în considerare crucea cu trei dimensiuni, ansamblului celor două linii ce definesc planul orizontal; *tamas* corespunde părţii inferioare a liniei verticale, adică aceleia situate dedesubtul acestui plan orizontal, iar *sattwa* părţii superioare a aceleiaşi linii verticale, adică aceleia situate deasupra planului în chestiune, plan ce divizează astfel în două semisfere, superioară şi inferioară, sfera indefinită despre care am vorbit mai sus.

4. Cuvântul *vama*, care înseamnă în mod propriu „culoare” şi prin generalizare „calitate”, e folosit analogic pentru a desemna natura sau esenţa unui principiu sau a unei fiinţe; de aici derivă şi folosirea sa cu sensul de „castă”, pentru că instituţia castelor, în raţiunea ei profundă, traduce esenţialmente diversitatea naturii proprii a diferiţilor indivizi umani (vezi *Introduction générale à l’étude des doctrines hindoues*, partea a 3-a, cap. VI). De altfel, în ceea ce-i priveşte pe cei trei *guna-şi*, ei sunt realmente reprezentaţi prin culori simbolice: *tamas* prin negru, *rajas* prin roşu şi *sattwa* prin alb (*Chindogya Upanishad*, Prapâthaka 6, Khanda 3, shruti 1; cf. *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ediţia a 2-a, p. 53).

5. Acest simbolism pare să lămurească şi să justifice suficient imaginea „corzii arcului”, implicată, cum am spus, în semnificaţia termenului *guna*.

6. La acest rol al Principiului, în lume şi în fiecare fiinţă, se referă expresia

„Ordonatorul intern” *ţantarvămî*): el conduce toate lucrurile din interior, rezidind la rândul său în punctul cel mai interior dintre toate, care este centrul

(vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XIV, ediţia a 3-a).

Într-un text din *Veda*, ni se arată că cei trei *guna-şi* se convertesc unul în altul conform unei ordini ascendente: „Totul era *tamas* (la originea manifestării considerată ca ieşind din indiferenţierea primordială a *Prakriti-ti*). El (adică Supremul *Brahma*) a poruncit o schimbare, iar *tamas* a luat culoarea (adică natura) 4 lui *rajas* (intermediară între obscuritate şi luminozitate); şi *rajas*, primind o nouă poruncă, a îmbrăcat natura lui *sattwa*”. Dacă luăm în considerare crucea cu trei dimensiuni ca fiind trasată începând din centrul unei sfere, aşa cum am făcut-o şi o vom face deseori de aici înainte, conversiunea lui *tamas* în *rajas* poate fi reprezentată ca descriind jumătatea inferioară a acestei sfere, de la un pol la ecuator, iar a lui *rajas* în *sattwa* ca descriind jumătatea superioară a aceleiaşi sfere, de la ecuator la celălalt pol. Planul ecuatorului, considerat orizontal, reprezintă în acest caz, cum am mai spus-o, domeniul expansiunii lui *rajas*, în timp ce *tamas* şi *sattwa* tind respectiv spre cei doi poli, extremităţile axei verticale.5 în sfârşit, punctul din care este ordonată conversiunea lui *tamas* în *rajas*, apoi cea a lui *rajas* în *sattwa*, este chiar centrul sferei, aşa cum se poate înţelege imediat acest lucru raportându-l la consideraţiile expuse în capitolul precedente; vom avea de altfel ocazia, în ceea ce va urma, să explicăm pe larg această chestiune.7

7. Despre acelaşi text considerat ca oferind o schemă a organizării celor „trei lumi”, în corespondenţă cu cei trei

guna-şi, vez*il.'E sotérisme de Dante*, cap. VI.

Această teorie este aplicabilă în egală măsură, fie ansamblului treptelor Existenţei universale, fie celui al stărilor unei fiinţe oarecare; există totdeauna o corespondenţă perfectă între aceste două cazuri, fiecare stare a unei fiinţe desfăşurându-se, în toată extensia de care este susceptibilă (şi care este indefinită), într-o treaptă determinată a Existenţei. În plus, se pot face anumite aplicaţii mai particulare, în special, în ordinul cosmologic, asupra sferei elementelor; dar, cum teoria elementelor nu intră în subiectul nostru prezent, e preferabil să păstrăm tot ce ţine de ea pentru un alt studiu, în care ne propunem să tratăm condiţiile existenţei corporale.

Capitolul VI

Unirea complementarelor

1. Vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. IV.

Trebuie acum să luăm în considerare, pe scurt cel puţin, un alt aspect al simbolismului crucii, poate cel mai cunoscut în general, deşi nu pare, ce prezintă în primul rând o relaţie foarte directă cu tot ceea ce am văzut până aici: vrem să vorbim despre cruce considerată ca simbol al unirii complementarelor. Putem să ne mulţumim, în această privinţă, cu a considera crucea, cum se face de cele mai multe ori, sub forma sa cu două dimensiuni; e suficient să remarcăm, de altfel, pentru a reveni de la aceasta la forma cu trei dimensiuni, că dreapta orizontală unică poate fi luată ca proiecţie a întregului plan orizontal pe planul considerat vertical în care este trasată figura. Aceasta astfel aşezată, linia verticală e privită ca

reprezentând principiul activ, iar linia orizontală principiul pasiv; aceste două principii sunt desemnate, prin analogie cu ordinul uman, ca masculin şi respectiv feminin; dacă sunt luate în sensul lor cel mai larg, adică în raport cu ansamblul manifestării universale, ele sunt acelea pe care doctrina hindusă le numeşte *Purusha* şi *Prakriti*.1 Nu e cazul să reluăm sau să dezvoltăm aici consideraţiile ce pot fi prilejuite de problema raporturilor acestor două principii, ci doar să arătăm că, în ciuda aparenţelor, există o anumită legătură între această semnificaţie a crucii şi cea pe care am numit-o semnificaţia sa metafizică.

Vom spune imediat, deşi vom reveni mai târziu într-un mod mai explicit, că această legătură rezultă din relaţia ce există, în simbolismul metafizic al crucii, între axa verticală şi planul orizontal. Trebuie înţeles bine că termeni precum „activ" şi „pasiv" sau echivalenţii lor, nu au sens decât unul în raport cu celălalt, deoarece complementarismul este esenţialmente o corelaţie între doi termeni. Aşa stând lucrurile, e evident că un complemen-tarism precum cel al activului şi pasivului poate fi considerat în diferite grade, astfel încât un acelaşi termen va putea juca un rol activ sau pasiv în funcţie de lucrul în raport cu care va juca acest rol; însă, în toate cazurile, se va putea întotdeauna spune că, într-o asemenea relaţie, termenul activ este, în ordinul său, analogul lui *Punis ha*, iar termenul pasiv analogul *Prakriti-ei*. Or, vom vedea mai târziu că axa verticală, ce leagă toate stările fiinţei traversându-le prin centrele lor, este locul manifestării a ceea ce tradiţia extrem-orientală numeşte „Activitatea Cerului", care este tocmai activitatea „non-acţionantă" a lui *Purusha*, prin care sunt determinate în *Prakriti* producţiunile ce corespund tuturor posibilităţilor manifestării. Cât despre planul orizontal,

vom vedea că el constituie un „plan de reflexie”, reprezentat simbolic drept „suprafaţa apelor”, şi se ştie că „Apele” sunt, în toate tradiţiile, un simbol al *Prakriti-e*\ sau al „pasivităţii universale” 2; la drept vorbind, cum acest plan reprezintă o anumită treaptă a Existenţei (şi ar putea fi considerat, la fel, unul dintre planurile orizontale corespunzând multitudinii indefinite a stărilor manifestării), el nu se identifică cu *Prakriti* însăşi, ci doar cu ceva deja determinat printr-un anumit ansamblu de condiţii speciale de existenţă (cele ce definesc o lume), şi care joacă rolul *Prakriti-ei*, într-un sens relativ, la un anumit nivel în ansamblul manifestării universale.

2 Vezi *ibid.*, cap. V.

Trebuie de asemenea să precizăm un alt punct, care se

3. *Ibid.*, cap. IV.

4. Se cunoaşte, în această privinţă, discursul pe care Platon, în *Banchetul*, îl pune în gura lui Aristofan, şi căruia cei mai mulţi dintre comentatorii moderni nu i-au recunoscut valoarea simbolică, evidentă totuşi. Se întâlneşte ceva cu totul similar într-un anumit aspect al simbolismului *yin-yang*-ului extrem-ori-ental, despre care va fi vorba mai departe.

5. Dintre toate liniile de lungime egală, circumferinţa este cea care cuprinde suprafaţa maximă; la fel, dintre corpurile cu suprafaţă egală, sfera conţine volumul maxim; acesta este motivul, din punct de vedere pur matematic, pentru care aceste figuri au fost considerate drept cele mai perfecte. Leibniz s-a inspirat din această idee în concepţia

sa despre „cea mai bună dintre lumi”, pe care o defineşte ca fiind, în cadrul multitudinii indefinite a tuturor lumilor posibile, aceea care conţine cea mai multă fiinţă sau realitate pozitivă, dar aplicaţia pe care i-a dat-o astfel este lipsită, cum am arătat-o deja, de orice valenţă metafizică veritabilă.

raportează în mod direct la considerarea „Omului Universal”: am vorbit mai sus de acesta ca fiind constituit de ansamblul „Adam-Eva”, şi am spus în altă parte că într-adevăr cuplul *Purusha-Prakriti*, fie în raport cu întreaga manifestare, fie în mod particular în raport cu o stare determinată a fiinţei, poate fi privit ca echivalent al „Omului Universal”.3 Din acest punct de vedere, unirea complementarelor va trebui deci considerată ca alcătuind „Androginul” primordial despre care vorbesc toate tradiţiile; fără să ne întindem mai mult asupra acestei chestiuni, putem spune următoarele: în totalizarea fiinţei, complementarele trebuie să se găsească într-adevăr în echilibru perfect, fără nicio predominanţă a uneia asupra celeilalte. E de remarcat, pe de altă parte, că acestui „Androgin” îi este în general atribuită în mod simbolic forma sferică4, care este cea mai puţin diferenţiată dintre toate, de vreme ce se întinde deopotrivă în toate direcţiile, şi că pitago-ricienii o considerau forma cea mai perfectă şi imaginea totalităţii universale5. Prin urmare, pentru a da ideea totalităţii, aşa cum am spus-o deja, sfera trebuie de altfel să fie indefinită, cum sunt şi axele ce formează crucea, care constituie cele trei diamètre rectangulare ale acestei sfere; în alţi termeni, sfera, fiind constituită prin chiar radierea propriului său centru, nu se închide niciodată, această radiere fiind indefinită şi umplând întreg spaţiul printr-o serie de unde concentrice, fiecare reproducând cele două faze de concentrare şi de

expansiune ale vibraţiei iniţiale.6 De altfel, aceste două faze constituie la rândul lor una din expresiile complementarismului7; dacă, ieşind din condiţiile speciale inerente manifestării (în mod succesiv), le considerăm în simultaneitate, ele se echilibrează reciproc, astfel încât reunirea lor echivalează în realitate cu imuabilitatea principială, la fel cum suma dezechilibrelor parţiale, prin care este realizată orice manifestare, constituie totdeauna şi invariabil echilibrul total.

6. Această formă sferică luminoasă, indefinită şi neînchisă, cu alternativele sale de concentrare şi expansiune (succesive din punctul de vedere al manifestării, dar simultane în realitate în „eternul prezent") este, în esoterismul islamic, forma lui *Rûh muhammadiyah*\ aceasta este forma totală a „Omului Universal".

pe care Dumnezeu le-a poruncit îngerilor să o slăvească, aşa cum am spus mai devreme; şi înţelegerea aceleiaşi forme este implicată într-unul din gradele iniţierii islamice.

7. Am indicat mai sus că acesta, în tradiţia hindusă, este exprimat prin simbolismul cuvântului *Hamsa*. Se întâlneşte de asemenea, în unele texte tantrice, cuvântul *aha*, ce simbolizează unirea lui *Shiva* cu *Shakti*, reprezentaţi prin prima şi respectiv ultima literă ale alfabetului sanscrit (la fel cum, în particula ebraică *eth*, *aleph* şi *thau* reprezintă „esenţa" şi „substanţa" unei fiinţe).

În fine, o remarcă de asemenea importantă este aceasta: am spus înainte că termenii „activ" şi „pasiv", exprimând doar o relaţie, pot fi aplicaţi unor trepte

diferite; rezultă de aici că, dacă luăm în considerare crucea cu trei dimensiuni, în care axa verticală şi planul orizontal se află în această relaţie a activului cu pasivul, va putea fi considerată, în plus, aceeaşi relaţie între cele două axe orizontale sau între ceea ce vom reprezenta prin ele. În acest caz, pentru a păstra corespondenţa simbolică stabilită mai înainte, se va putea spune că, deşi aceste două axe sunt orizontale în realitate, una din ele, respectiv cea care joacă rolul activ, este relativ verticală în raport cu cealaltă. Astfel că, de exemplu, dacă privim aceste două axe ca fiind respectiv axa solstiţială şi axa echinocţială, aşa cum am spus mai sus, în conformitate cu simbolismul ciclului anual, putem spune că axa solstiţială este relativ verticală în raport cu axa echinocţială, astfel încât, în planul orizontal, ea joacă în mod analogic rolul axei polare (axa Nord-Sud), axa echi

8. Această remarcă îşi găseşte aplicaţia mai ales în simbolismul *swasticii*, despre care va fi vorba mai încolo.

9. Cu privire la complementarism, vom mai semnala că, în simbolismul alfabetului arab, primele două litere, *alif* şi *be*, sunt considerate respectiv ca activă sau masculină şi ca pasivă sau feminină; forma celei dintâi fiind verticală şi a celei de-a doua orizontală, reunirea lor formează crucea. Pe de altă parte, valorile acestor litere fiind respectiv 1 şi 2, acest fapt vine în acord cu simbolismul aritmetic pitagorician, conform căruia „monada” este masculină şi „diada” feminină; aceeaşi concordanţă se regăseşte de altfel şi în alte tradiţii, de pildă în tradiţia extrem-orientală, unde, în figurile *kua* sau „trigramele” lui Fu Xi, *yang*-ul, principiul masculin, este reprezentat printr-o linie neîntreruptă, iar jwi-ul, principiul

feminin, printr-o linie frântă (sau mai bine spus întreruptă la mijloc); aceste simboluri, numite cele „două determinaţii", evocă respectiv ideea de unitate şi pe cea de dualitate; se înţelege de la sine că acest lucru, la fel ca în pitagorism, trebuie înţeles într-un cu totul alt sens decât în cel de simplu sistem de „numeraţie" pe care Leibniz şi-a închipuit că l-a găsit aici (vezi *Orient et Occident*, ediţia a 2-a, pp. 64 – 70). Într-un mod general, după *Yi jing*, numerele impare corespund lui *yang* şi numerele pare-mului; se pare că ideea pitagoriciană de par şi impar se găseşte şi în ceea ce Platon numeşte „acelaşi" şi „altul", corespunzând unităţii şi respectiv dualităţii, considerate de altfel exclusiv în lumea manifestată. – în numeraţia chineză, crucea reprezintă numărul 10 (cifra romană X nu este de altfel nici ea altceva decât crucea altfel dispusă); se poate vedea aici o aluzie la raportul între denar şi quaternar: 1 + 2 + 3 – 1 – 4 = 10, raport ce era de asemenea figurat prin *Tétraktys-ul* pitagorician. Într-adevăr, în corespondenţa figurilor geometrice cu numerele, crucea reprezintă în mod firesc quaternarul; mai precis, ea îl reprezintă sub un aspect dinamic, în timp ce pătratul îl reprezintă sub aspectul său static; relaţia între aceste două aspecte este exprimată prin problema hermetică a „cvadraturii cercului" sau, conform simbolismului geometric în trei dimensiuni, printr-un raport între sferă şi cub la care am avut ocazia să facem aluzie în legătură cu figurile „paradisului terestru" şi „Ierusalimului ceresc" (Regele Lumii, cap. XI). În fine, vom mai nota cu privire la acest subiect că, în numărul 10, cele două cifre, 1 şi O, corespund de asemenea activului şi pasivului, reprezentate prin centru şi nocţială jucând, în acest caz, rolul axei ecuatoriale (axa Est-Vest).8 Crucea orizontală reproduce deci, în planul său, raporturi

analoage celor exprimate de crucea verticală; şi, pentru a reveni acum la simbolismul metafizic care ne interesează în mod esenţial, mai putem spune că integrarea stării umane, reprezentată prin crucea orizontală, este în ordinul de existenţă la care se raportează ca o imagine a totalizară fiinţei însăşi, reprezentată prin crucea verticală.9 circumferinţă după un alt simbolism, care poate fi pus de altfel în legătură cu simbolismul crucii, remarcând că centrul este urma axei verticale în planul orizontal, în care trebuie situată, în acest caz, circumferinţa, ce va reprezenta expansiunea în acelaşi plan printr-una din undele concentrice conform cărora se desfăşoară; cercul împreună cu punctul central, imagine a denarului, este în acelaşi timp simbolul perfecţiunii ciclice, adică al realizării integrale a posibilităţilor implicate într-o stare a existenţei.

Capitolul VII Rezoluţia opoziţiilor

1. *Criza lumii moderne* [trad. de Anca Manolescu, Humanitas, Bucureşti, 1993
! /.], pp. 43 – 44, ediţia a 2-a.

2. În consecinţă, orice „dualism”, fie de ordin teologic precum cel atribuit maniheenilor, fie de ordin filosofic precum cel al lui Descartes, este o concepţie total greşită.

În capitolul precedent am vorbit despre complementare şi nu despre contrare; e important să nu se confunde aceste două noţiuni, cum se întâmplă uneori din greşeală, şi să nu se ia complementarismul drept o opoziţie. Ceea ce poate da naştere unor confuzii în această privinţă, vine uneori din faptul că aceleaşi lucruri apar drept contrare sau complementare după punctul de vedere din care sunt luate în considerare; în acest caz, se poate

spune întotdeauna că opoziţia corespunde punctului de vedere cel mai inferior sau superficial, pe când complementarismul, în care această opoziţie se află într-un fel conciliată şi deja rezolvată, corespunde chiar prin aceasta celui mai elevat sau mai profund punct de vedere, aşa cum am arătat în altă parte.1 Unitatea principială presupune, într-adevăr, inexistenţa opoziţiilor ireductibile2; deci, dacă e adevărat că opoziţia între doi termeni există mai mult în aparenţă şi posedă o realitate relativă la un anumit nivel de existenţă, această opoziţie trebuie să dispară ca atare şi să se rezolve în mod armonic, prin sinteză sau integrare, trecând la un nivel superior. A pretinde că nu este aşa, ar însemna să pretinzi introducerea dezechilibrului până şi în ordinul princi-pial însuşi, când de fapt, cum am spus-o mai sus, toate dezechilibrele ce constituie elementele manifestării, considerate în mod „distinct”, concură necesarmente la echilibrul total, pe care nimic nu îl poate afecta sau distruge. Complementarismul însuşi, care este încă dualitate, trebuie, la un anumit grad, să dispară în faţa unităţii, cei doi termeni ai săi echilibrându-se şi neutralizându-se într-un fel, unindu-se până la a fuziona indisolubil în indiferenţierea primordială.

Imaginea crucii poate ajuta la înţelegerea diferenţei dintre complementarism şi opoziţie: am văzut că verticala şi orizontala pot fi luate ca reprezentând doi termeni complementari; însă, evident, nu se poate spune că există opoziţie între sensul vertical şi sensul orizontal. Ceea ce reprezintă în mod clar opoziţia, în aceeaşi figură, sunt direcţiile contrare, începând de la centru, ale celor două semidrepte constituind jumătăţile aceleiaşi axe, oricare ar fi această axă; opoziţia poate fi luată în considerare, în egală măsură, fie în sens vertical, fie în sens orizontal. Vom

avea prin urmare, în crucea verticală cu două dimensiuni, două cupluri de termeni opuşi ce formează un quaternar; la fel va fi în crucea orizontală, în care una din axe poate fi considerată, de altfel, ca relativ verticală, adică jucând rolul unei axe verticale în raport cu cealaltă, aşa cum am explicat la sfârşitul capitolului precedent. Dacă se unesc cele două figuri în cea a crucii cu trei dimensiuni, avem trei cupluri de termeni opuşi, cum am văzut înainte cu privire la direcţiile spaţiului şi punctele cardinale. E de remarcat că una din opoziţiile quatemare cele mai cunoscute îndeobşte, cea a elementelor şi calităţilor sensibile ce le corespund, trebuie să fie dispusă conform crucii orizontale; în acest caz, într-adevăr, e vorba exclusiv de constituţia lumii corporale, care se situează în întregime la o aceeaşi treaptă a Existenţei şi chiar nu reprezintă decât o porţiune foarte restrânsă din aceasta. Este la fel atunci când se iau în considerare doar patru puncte cardinale, care sunt în acest caz cele ale lumii terestre, reprezentată simbolic prin planul orizontal, în timp ce Zenitul şi Nadirul, opuse conform axei verticale, corespund respectiv orientării spre lumile superioare şi inferioare în raport cu aceeaşi lume terestră. Am văzut că este la fel şi în cazul dublei opoziţii a solstiţiilor şi echinocţiilor, acest lucru fiind de asemenea uşor de înţeles, deoarece axa verticală, rămânând fixă şi imobilă în vreme ce toate lucrurile se rotesc în jurul ei, e evident independentă de vicisitudinile ciclice, alcătuind astfel, oarecum prin imobilitatea sa, imaginea sensibilă a imuabilităţii principiale.3 Dacă nu se ia în considerare decât crucea orizontală, axa verticală este reprezentată prin însuşi punctul central, cel în care ea întâlneşte planul orizontal; astfel, orice plan orizontal, simbolizând o stare sau o treaptă oarecare a Existenţei, are în acest punct (ce

poate fi numit centrul său, deoarece este originea sistemului de coordonate la care va putea fi raportat orice punct al planului) chiar această imagine a imuabilităţii. Dacă se aplică aceasta, de exemplu, teoriei elementelor lumii corporale, centrul va corespunde celui de-al cincilea element, adică eterului4, care este în realitate primul conform ordinii producerii, cel din care provin toate celelalte prin diferenţieri succesive şi care reuneşte în sine toate calităţile opuse, caracteristice celorlalte elemente, într-o stare de nediferenţiere şi echilibru perfect, corespunzând în ordinul său non-manifestării principiale.5

3. E vorba aici de „motorul imobil” al lui Aristotel, la care am avut deja ocazia să facem aluzie destul de frecvent în altă parte.

4. Acesta este „chintesenţa” (*quinta essentiel*) alchimiştilor, reprezentată uneori, în centrul crucii elementelor, printr-o figură ca steaua cu cinci colţuri sau floarea cu cinci petale. S-a spus, de asemenea, că eterul are o „natură cvintuplă”; acest lucru trebuie înţeles în ce priveşte eterul considerat în sine însuşi şi ca principiu al celorlalte patru elemente.

5. E motivul pentru care denumirea de eter este susceptibilă să dea loc transpoziţiilor analogice semnalate mai sus; ea este în acest caz luată în mod simbolic ca o desemnare a însăşi stării principiale.

Centrul crucii este aşadar punctul în care se conciliază şi se rezolvă toate opoziţiile; în acest punct se stabileşte sinteza tuturor termenilor contrari, care, în realitate, nu sunt contrari decât conform punctelor de vedere exterioare şi particulare ale cunoaşterii distinctive.

Acest punct central corespunde la ceea ce esoterismul islamic desemnează drept „staţiunea divină”, „cea care reuneşte toate contrastele şi antinomiile” (*El-maqâmul-ilahî, hu-wa maqâm ijtimă ed-didda înf*\ acesta este cel pe care tradiţia extrem-orientală, la rândul său, îl numeşte „Invariabilul Mijloc” (*Zhongyong*), locul echilibrului perfect, reprezentat drept centrul „roţii cosmice” 7, şi care este de asemenea, în acelaşi timp, punctul în care se reflectă în mod direct „Activitatea Cerului” 8. Acest centru dirijează lucrurile prin activitatea lui non-acţionantă” (*wei wu wei*), care, deşi non-manifestată, sau mai degrabă pentru că e non-manifestată, este în realitate plenitudinea activităţii, deoarece din activitatea Principiului derivă toate activităţile particulare; e ceea ce Lao Zi exprimă în aceşti termeni: „Principiul este întotdeauna non-acţionant, dar, totuşi, totul este făcut prin el”.9

6. Se atinge această „staţiune”, ori acest grad de realizare efectivă a fiinţei, prin *El-fană*, adică prin „extincţia eului” în reîntoarcerea la „starea primordială”; această „extincţie” nu este lipsită de analogie, chiar în privinţa sensului literal al termenului ce o desemnează, cu *Nirvāṇa* din doctrina hindusă. Dincolo de *El-fană* mai este *Fana el-fanăi*, „extincţia extincţiei”, care corespunde la fel *Parinirvănei* (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XIII, ediţia a 3-a). Într-un anumit sens, trecerea de la unul din aceste grade la celălalt se raportează la identificarea centrului unei stări a fiinţei cu acela al fiinţei totale, aşa cum vom explica mai departe.

7. Vezi *Regele Lumii*, cap. I şi IV, şi *L’Esotérisme de Dante*, ediţia a 3-a, p. 62.

8. Confucianismul dezvoltă aplicaţia „invariabilul mijloc” la ordinul social, pe când semnificaţia metafizică îi este dată de Daoism.

9. *DaoDeling*, XXXVII.

Înţeleptul perfect, conform doctrinei daoiste, e cel care a ajuns la punctul central şi rămâne în unire indisolubilă cu Principiul, participând la imuabilitatea sa şi imitându-i „activitatea non-acţionantă”: „Cel care a ajuns la maximum de vid, mai spune Lao Zi, va rămâne fixat cu fermitate în repaus… Reîntors la rădăcina sa (adică la Principiu, deopotrivă origine primă şi

10. Cuvântul *Dao*, literalmente „Cale”, care desemnează Principiul, este reprezentat printr-un caracter ideografic ce reuneşte semnele capului şi picioarelor, ceea ce echivalează cu simbolul lui *alpha* şi *omega* din tradiţiile occidentale.

11. *Dao* de *Jing*, XVI.

12. Această detaşare este identică cu *El-fană*; ea va putea fi raportată, de asemenea, la ceea ce învaţă *Bhagavad-Gâtă* despre indiferenţa faţă de rezultatele acţiunii, indiferenţă prin care fiinţa scapă de înlănţuirea indefinită a consecinţelor acestei acţiuni: aceasta este „acţiunea fără dorinţă” (*nishkâma karma*), în timp ce „acţiunea cu dorinţă” (*sakāma karma*) este acţiunea săvârşită în virtutea rezultatelor sale.

13. Aristotel, într-un sens asemănător, spune „generare” şi „corupere”.

14. *Dao* de *Jing*, XI.

— Forma cea mai simplă a roţii este cercul divizat în patru părţi egale prin cruce; în afara acestei roţi cu patru spiţe, formele cele mai răspândite în simbolismul tuturor popoarelor sunt roţile cu şase şi opt spiţe; firește, fiecare din aceste numere adaugă la semnificaţia generală a roţii o nuanţă particulară. Figura octogonală cu opt *kua* sau „trigrame” a lui Fu Xi, care este unul din simbolurile fundamentale ale tradiţiei extrem-orientale, echivalează în anumite privinţe cu roata cu opt spiţe, la fel cu lotusul cu opt petale. În vechile tradiţii ale Americii Centrale, simbolul lumii este întotdeauna dat de cercul în care este înscrisă o cruce.

15. *Lie zi*, cap. I.

— Textele lui Lie Zi şi Zhuang Zi sunt citate după tradu-cerea lui R.P. Léon Wieger.

16. Aceasta este de asemenea *Pax profunda* din tradiţia rosacruciană.

17. Vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XIII, ediţia a 3-a, şi *Regele*

Lumii, cap. III. – S-a spus că *Allah* „face să se coboare Pacea în inimile credin scop ultim al tuturor fiinţelor) 10, el intră în starea de repaus”.11 „Vidul”, de care e vorba aici, înseamnă detaşarea completă faţă de toate lucrurile manifestate, tranzitorii şi contingente12, detaşare prin care fiinţa scapă din „curentul formelor”, de alternanţa stărilor de „viaţă” şi „moarte”, de „condensare” şi „disipare” 13, trecând de la circumferinţa „roţii cosmice” la centrul său, desemnat el însuşi drept „vidul (non-manifestatul) care reuneşte razele şi face din ele o

roată”.14 „Pacea în vid, spune Lie Zi, este o stare indefinibilă; ea nu se ia nici nu se dă; ajungi aici stabilindute în ea”.15 Această „pace în vid” este „Marea Pace” a esoterismului islamic16, numită în arabă *Es-Sakânah*, desemnare identică cu> *Shekinah* ebraică, aşadar cu „prezenţa divină” din centrul fiinţei, reprezentată simbolic ca inimă în toate tradiţiile17; şi această

„Prezenţă divină” este implicată, într-adevăr, în unirea cu Principiul, ce nu poate avea loc decât în centrul însuşi al fiinţei. „Toate fiinţele se manifestă celui care rămâne în non-manifestat… Unit cu Principiul, el este în armonie, prin acesta, cu toate fiinţele. Unit cu Principiul, el cunoaşte totul prin raţiunile generale superioare şi nu se mai foloseşte, prin urmare, de diversele lor sensuri, pentru a cunoaşte în particular şi în detaliu. Adevărata raţiune a lucrurilor este invizibilă, insesizabilă, indefinibilă, indeterminabilă. Numai spiritul restabilit în starea de simplitate perfectă o poate atinge în contemplaţia profundă” 18.

cioşilor” (*Huwa elladhî anzala esăakânata fi qulûbilmuminnân*); şi *Kabbala* ebraică învaţă acelaşi lucru: „*Shekinah* poartă acest nume, spune ebraizantul Louis Cappel, pentru că locuieşte (*shakari*) în inima credincioşilor, locuire simbolizată prin Tabernacolul (*mishkan*) în care Dumnezeu este prezent fără încetare” (*Critica sacra*, p. 311, ediţia din Amsterdam, 1689; citat de P. Vulliaud, *La Kabbale juive*, vol. I, p. 493). E aproape inutil să remarcăm că această „coborâre” a „păcii” în inimă are loc conform axei verticale: aceasta este manifestarea „Activităţii Cerului”.

— Vezi de asemenea, pe de altă parte, învăţătura doctrinei hinduse despre şederea lui Brahma, simbolizat prin eter, în inimă, adică în centrul vital al fiinţei umane

(*Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. m).

18. *Lie zi*, cap. IV.

— Se vede aici întreaga diferenţă ce separă cunoaşterea transcendentă a înţeleptului de ştiinţa obişnuită sau „profană”; aluziile la „simplitate”, expresie a unificării tuturor puterilor fiinţei şi privită ca fiind caracteristica „stării primordiale”, sunt frecvente în daoism. La fel, în doctrina hindusă, starea de „copilărie” (*bălya*), înţeleasă în sens spiritual, este considerată ca o condiţie prealabilă pentru dobândirea cunoaşterii prin excelenţă (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XXIII, ediţia a 3-a).

— Se pot aminti, în această privinţă, cuvintele similare din Evanghelie: „Cine nu va primi împărăţia lui Dumnezeu ca un prunc nu va intra în ea” (*Luca*, XVIII, 17); „(…) ai ascuns acestea de cei înţelepţi şi pricepuţi şi le-ai descoperit pruncilor” (*Matei*, XI, 25; *Luca*, X, 21). Punctul central, prin care se stabileşte comunicarea cu stările superioare sau „cereşti”, este „poarta strâmtă” din simbolismul evanghelic; „bogaţii” ce nu pot să treacă prin ea sunt fiinţele ataşate de multiplicitate, şi care, prin urmare, sunt incapabile să se ridice de la cunoaşterea distinctivă la cunoaşterea unificată. „Sărăcia spirituală”, care este detaşarea faţă de manifestare, apare aici ca un alt simbol echivalent celui al „copilului”: „Fericiţi cei săraci cu duhul, că a lor este împărăţia cerurilor” (*Matei*, V, 3). Această „sărăcie” (în arabă *El-faqru*) joacă un rol important şi în esoterismul islamic; în afară de ceea ce am spus, ea mai implică dependenţa completă a fiinţei, în tot ceea ce este ea, faţă de Principiu, „în afara căruia nimic, absolut nimic nu există” (Mohyiddin ibn Arabi, *Risâlatul-*

Ahadiyah).

19. Aceeaşi idee este exprimată pe de-o parte, în tradiţia hindusă, prin termenul *Chakravarti*, literalmente „cel care învârte roata” (vezi *Regele Lumii*, cap. II, şi *L'Esotérisme de Dante*, ediţia a 3-a, p. 55).

20. *Zhuang zi*, cap. I. Cf. *Regele Lumii*, cap. IX.

21. În ciuda aparentei similitudini a anumitor expresii, această „impasibilitate” este cu totul altceva decât cea a stoicilor, care era de ordin exclusiv „moral”, şi care, de altfel, pare să nu fi fost niciodată decât o simplă concepţie teoretică.

22. Conform comentariului tradiţional al lui Zeng Zi la *Yijing*, „cuvântul *destin* desemnează adevărata raţiune de a fi a lucrurilor”; „centrul tuturor destinelor” este aşadar Principiul, deoarece toate fiinţele îşi au în el raţiunea suficientă.

23. Principiul sau „Centrul”, într-adevăr, este înaintea oricărei distincţii, înţelegând-o aici pe cea a „Cerului” (*tian*) şi „Pământului” (*di*), care reprezintă prima dualitate, aceşti doi termeni putând fi echivalaţi lui *Purusha* şi respectiv *Prakriti-ei*.

24. Aceasta este starea lui *jâvan-mukta* (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedănta*, cap. XXIII, ediţia a 3-a).

25. Cf. condiţia *Prăjnei* în doctrina hindusă (*ibid.*, cap. XIV).

Situat în centrul „roţii cosmice”, înţeleptul perfect o

mişcă în mod nevăzut 19, prin simpla lui prezenţă, fără să participe la mişcarea ei şi fără să se preocupe de executarea vreunei acţiuni; „Idealul este indiferenţa (detaşarea) omului transcendent, care nu intervine în rotirea roţii cosmice”.20 Această detaşare absolută îl face stăpân al tuturor lucrurilor, pentru că, depăşind toate opoziţiile inerente multiplicităţii, el nu mai poate fi afectat de nimic: „El a atins impasibilitatea perfectă; viaţa şi moartea îi sunt deopotrivă de indiferente, prăbuşirea universului (manifestat) nu i-ar produce nicio emoţie.21 Prin forţa de scrutare, el a ajuns la adevărul imuabil, la cunoaşterea Principiului universal unic. El lasă toate fiinţele să evolueze conform destinelor lor, şi stă în centrul imobil al tuturor destinelor…22 Semnul exterior al acestei stări interioare este imperturbabilitatea; nu cea a viteazului care se năpusteşte singur, pentru iubirea de glorie, asupra unei armate pregătite de luptă; ci aceea a spiritului care, superior cerului, pământului şi tuturor fiinţelor23, locuieşte într-un corp de care nu depinde24, nu face niciun caz de imaginile pe care i le oferă lumea, cunoaşte orice prin cunoaşterea globală în unitatea sa imobilă25. Spiritul acesta, absolut independent, este stăpânul oamenilor; dacă ar dori să-i adune pe toţi, ei ar veni în ziua fixată, în fuga mare, până la ultimul; însă el nu vrea să fie slujit”.26

26. *Zhuangzi*, cap. V. Independenţa celui care, eliberat de toate lucrurile contingente, a ajuns la cunoaşterea adevărului imuabil, este afirmată şi în

Evanghelie: „Şi veţi cunoaşte adevărul, iar adevărul vă va face liberi” (*Ioan*.

VIII, 32); şi s-ar putea face de asemenea, pe de altă parte, o apropiere între ceea ce precede şi următorul

cuvânt evanghelic: „Căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui şi toate acestea se vor adăuga vouă” (*Matei*, VI, 33; *Luca*, XII, 31). Trebuie amintit aici raportul strâns ce există între ideea de dreptate şi cea de echilibru şi armonie; şi la fel am arătat în altă parte relaţia ce uneşte dreptatea şi pacea (*Regele Lumii*, cap. I şi VI; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. VIII).

27. Adică prin rotaţia „roţii cosmice” în jurul axei sale.

28. Această reducţie a „eului distinct”, care finalmente dispare resorbindu-se într-un punct unic, e acelaşi lucru cu „vidul” de care a fost vorba mai sus, de asemenea cu *El-fană* din esoterismul islamic. E evident de altfel, conform simbolismului roţii, că „mişcarea” unei fiinţe este cu atât mai redusă cu cât această fiinţă e mai aproape de centru.

29. Prima dintre aceste expresii se raportează la „personalitate”, iar a doua la „individualitate”.

30. *Zhuangzi*, cap. XIX.

— Ultima frază se raportează şi la condiţiile „stării primordiale”: e ceea ce tradiţia iudeo-creştină desemnează ca nemurirea omului de dinainte de „cădere”, nemurire regăsită de cel care, revenit în „Centrul Lumii”, se hrăneşte din „Arborele Vieţii”.

În punctul central, toate distincţiile inerente punctelor de vedere exterioare sunt depăşite; toate opoziţiile au dispărut şi sunt soluţionate într-un echilibru perfect. „În starea primordială, aceste opoziţii nu existau.

Toate sunt derivate din diversificarea fiinţelor (inerentă manifestării şi contingenţă ca ea), şi din contactele lor cauzate de mişcarea de rotaţie universală.27 Ele ar dispărea, dacă diversitatea şi mişcarea ar înceta. Ele încetează să mai tulbure fiinţa care şi-a redus eul distinct şi mişcarea particulară la aproape nimic.28 Această fiinţă nu mai intră în conflict cu nicio altă fiinţă, pentru că s-a stabilit în infinit, s-a şters în infinit.29 Ea a ajuns şi se menţine în punctul de pornire al transformărilor, punct neutru în care nu există conflicte. Prin concentrarea naturii sale, prin alimentarea spiritului său vital, prin adunarea tuturor puterilor sale, ea se uneşte cu principiul tuturor genezelor. Natura sa fiind întreagă (totalizată sintetic în unitatea principială), spiritul său vital fiind intact, nicio fiinţă nu ar putea să o rănească" 30.

31 *Ibid.*, *cap*. II.

32 *Lie zi*, cap. II.

Acest punct central şi primordial este identic cu „Sfântul Palat" din Kabbala ebraică; în sine însuşi, el nu este situat, căci este absolut independent faţă de spaţiu, care nu este decât rezultatul expansiunii sau desfăşurării sale indefinite în toate sensurile, şi care, în consecinţă, provine în întregime din el: „Să ne transpunem în spirit, în afara acestei lumi a dimensiunilor şi localizărilor, şi nu va mai fi cazul să vrem să situăm Principiul".31 Dar, spaţiul fiind realizat, punctul primordial, rămânând cu totul şi întotdeauna „non-localizat" (căci nu ar putea fi afectat sau modificat prin aceasta în niciun fel), se face centrul acestui spaţiu (adică, transpunând acest simbolism, centrul întregii manifestări universale), aşa cum am arătat-o deja; de la el pornesc cele şase direcţii, care, opunându-se două

câte două, reprezintă toate contrariile, şi tot la el revin, prin mişcarea alternativă de expansiune şi concentrare ce constituie, cum s-a spus mai sus, cele două faze complementare ale oricărei manifestări. A doua din aceste faze, mişcarea de reîntoarcere către origine, e cea care arată calea urmată de înţelept pentru a ajunge la unirea cu Principiul: „concentrarea naturii sale”, „adunarea tuturor puterilor sale”, din textul citat mai înainte, o indică pe cât de clar e posibil; şi „simplitatea”, de care a fost deja vorba, corespunde unităţii „fără dimensiuni” a punctului primordial. „Omul absolut simplu supune prin simplitatea sa toate fiinţele... astfel încât nimic nu i se opune în cele şase regiuni ale spaţiului, nimic nu îi este ostil, focul şi apa nu-i fac niciun rău”.32 într-adevăr, el se menţine în centru, de unde radiază cele şase direcţii şi în care revenind, prin mişcarea de întoarcere, se neutralizează două câte două, astfel încât, în acest punct unic, tripla lor opoziţie încetează cu totul, nimic din ceea ce rezultă sau se localizează neputând atinge fiinţa ce rămâne în unitatea imuabilă. Aceasta neopunându-se la nimic, nimic n-ar putea să i se mai opună, deoarece opoziţia este în mod necesar o relaţie reciprocă, ce presupune prezenţa a doi termeni, fiind în consecinţă incompatibilă cu unitatea principială; şi ostilitatea, care nu este decât o urmare sau o manifestare exterioară a opoziţiei, nu poate exista faţă de o fiinţă ce este în afară şi dincolo de orice opoziţie. Focul şi apa, cafe sunt modelul contrariilor în „lumea elementară”, nu pot să-i facă rău, pentru că, la drept vorbind, ele nici măcar nu mai există pentru el ca şi contrarii, reintrate fiind (echilibrându-se şi neutralizându-se reciproc prin reunirea calităţilor lor aparent opuse33) în indiferenţierea eterului primordial.

33. Focul şi apa, considerate nu sub aspectul opoziţiei, ci sub cel al complementarismului, constituie una din expresiile celor două principii, activ şi pasiv, în domeniul manifestării corporale sau sensibile; consideraţiile ce se raportează la acest punct de vedere au fost dezvoltate în special de hermetism.

34. *Zhuang zi*, cap. II.

35. Am studiat în mod particular acest simbolism în *Regele Lumii*.

— În tradiţia extrem-orientală, „Marea-unitate” (*Tai şi*) este reprezentată ca rezidând în steaua polară, numită *Tian îi*, adică, literalmente, „culmea cerului”.

36. „Rectitudinea” (*De*) – al cărei nume evocă ideea liniei drepte şi îndeosebi

Pentru cel ce se menţine în centru, totul este unificat, căci vede totul în unitatea Principiului; toate punctele de vedere particulare (sau, dacă se preferă, „particulariste”) şi analitice, nefondate decât pe distincţii contingente din care se nasc toate divergenţele opiniilor individuale, au dispărut pentru el, resorbite în sinteza totală a cunoaşterii transcendente, corespunzătoare adevărului unic şi imuabil. „Punctul său de vedere este un punct de unde acesta şi aceasta, da şi nu, par încă nedistincte. Acest punct este pivotul normei; el este centrul imobil al unei circumferinţe pe conturul căreia se rotesc toate contingenţele, distincţiile şi individualităţile; de unde nu se vede decât infinitul, care nu este nici acela nici aceasta, nici da nici nu. A vedea totul în unitatea primordială încă nediferenţiată, ori de la o asemenea depărtare încât totul să se contopească în unu, iată adevărata inteligenţă”.34

„Pivotul normei” este ceea ce aproape toate tradiţiile numesc „Polul” 35, adică, aşa cum am explicat deja, punctul fix în jurul căruia se realizează toate mişcările de rotaţie ale lumii, conform normei sau legii ce regizează orice manifestare, şi care, la rândul ei, nu e decât emanaţia directă a centrului, adică expresia „Voinţei Cerului” în ordinul cosmic36 pe cea a „Axei Lumii” – este, în doctrina lui Lao Zi, ceea ce s-ar putea numi o „specificaţie” a „Căii” (*Dao*) în raport cu o fiinţă sau cu o stare de existenţă determinată: aceasta este direcţia pe care trebuie s-o urmeze acea fiinţă pentru ca existenţa sa să fie conformă „Căii” sau, altfel spus, în conformitate cu Principiul (direcţie luată în sensul ascendent, pe când, în sensul descendent, aceeaşi direcţie este cea conform căreia se exercită „Activitatea Cerului”).

— Acest lucru poate fi apropiat de ceea ce am arătat altundeva (*Regele Lumii*, cap. VIII) cu privire la orientarea rituală, despre care va mai fi vorba mai departe.

Capitolul VIII

Războiul şi pacea

1. *Regele Lumii*, cap. X; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. III şi VIII.

2. Krishna şi Arjuna, care reprezintă „Sinele” şi „eul” sau „personalitatea” şi „individualitatea”, *Ātma* necondiţionat şi *jivâtmă*, se află în acelaşi car, „vehiculul” fiinţei considerată în starea sa de manifestare; şi, în timp ce Arjuna luptă, Krishna conduce carul fără să se lupte, adică fără să fie el însuşi angajat în acţiune. Alte simboluri cu aceeaşi semnificaţie se găsesc în câteva texte din *Upanishade*: „două păsări ce stau pe acelaşi copac” (*Mundaka*

Upanishad, Mundaka

3. I Khanda 1, shruti 1; *Swetâshwatara Upanishad*, Adhyâya 4, shruti 6), la fel „două ce au intrat în grotă” (*Katha Upanishad*, Adhyâya 1, Vallî 3 shruti 1); „grota” nu este altceva decât cavitatea inimii, care reprezintă tocmai locul unirii individualului cu universalul sau a „eului” cu „Sinele” (vezi *Omul şi devenirea sa după Vçdânta*, cap. III).

— El-Hallâj spune în acelaşi sens: „Suntem două spirite îmbinate în acelaşi corp” (*nahu ruhâni halalnă badana*).

Ceea ce am spus despre „pacea” ce rezidă în punctul central ne determină, deşi acest lucru poate părea o digresiune, să vorbim puţin despre un alt simbolism, cel al războiului, la care am făcut deja, în altă parte, câteva aluzii.1 Acest simbolism se întâlneşte în special în *Bhagavad-Gâtă*\ lupta, despre care e vorba în această carte, reprezintă acţiunea, într-un mod cu totul general, sub o formă apropiată de altfel naturii şi funcţiunii castei *Kshatriyas* căreia îi este în mod deosebit destinată.2 Câmpul de luptă (*kshetra*) este domeniul acţiunii, în care individul îşi desfăşoară posibilităţile, şi care este figurat prin planul orizontal în simbolismul geometric; e vorba aici de starea umană, însă aceeaşi reprezentare ar putea să se aplice oricărei alte stări de manifestare, supusă de asemenea, dacă nu acţiunii propriu-zise, cel puţin schimbării şi multiplicităţii. Această concepţie nu se găseşte doar în doctrina hindusă, ci şi în doctrina islamică, căci acesta este tocmai sensul real al „războiului sfânt” (*jihâd*); aplicaţia socială şi exterioară nu este decât secundară, şi ceea ce o arată clar e faptul că ea constituie doar „micul război sfânt” (*El-jihădul-acghar*), în timp ce

„marele război sfânt” (*El-jihâdul-akbar*) este de ordin pur interior şi spiritual.3

Se poate spune că raţiunea de a fi a războiului, dintr-un punct de vedere şi într-un anumit domeniu în care este considerat, e de a face să înceteze o dezordine şi de a restabili ordinea: aceasta constă, în alţi termeni, în unificarea unei multiplicităţi, prin mijloacele ce aparţin chiar lumii multiplicităţii; în această calitate, şi doar în această calitate, războiul poate fi considerat ca legitim. Pe de altă parte, dezordinea este, într-un sens, inerentă oricărei manifestări, căci manifestarea, în afara principiului său, deci ca multiplicitate neunificată, nu este decât o serie indefinită de rupturi de echilibru. Războiul, astfel înţeles şi fără a fi limitat la un sens exclusiv uman, reprezintă aşadar procesul cosmic de reintegrare a manifestării în unitatea principială; şi de aceea, din punctul de vedere al manifestării însăşi, această reintegrare apare ca o distrugere, aşa cum se vede foarte clar în anumite aspecte ale simbolismului lui *Shiva* în doctrina hindusă.

3. Acest lucru se sprijină pe un *hadâth* al Profetului, care, la întoarcerea dintr-o expediţie, a spus următoarele: „Am revenit de la micul război sfânt la marele război sfânt” (*rajanâ min el-jihâdil-açghar ilă el-jihădil-akbar*).

Dacă se spune că războiul însuşi este totuşi o dezordine, acest lucru e adevărat sub un anumit raport, şi este inevitabil aşa prin chiar faptul că are loc în lumea manifestării şi a multiplicităţii; dar este o dezordine destinată să compenseze o altă dezordine şi, conform învăţăturii tradiţiei extrem-orientale, pe care am amintit-o deja mai înainte, chiar suma tuturor dezordinilor sau a tuturor dezechilibrelor e cea care constituie ordinea totală.

Ordinea nu apare, de altfel, decât dacă ne ridicăm deasupra multiplicităţii, dacă încetăm să considerăm fiecare lucru în mod izolat şi „distinctiv” pentru a înţelege toate lucrurile în unitate. Acesta este punctul de vedere al realităţii, căci multiplicitatea, în afara principiului unic, nu are decât o existenţă iluzorie; însă această iluzie, cu dezordinea ce-i este inerentă, există pentru orice fiinţă atâta timp cât n-a ajuns, într-un mod efectiv deplin (şi nu, bineînţeles, ca simplă concepţie teoretică), la acest punct de vedere al „unicităţii Existenţei” (*Wahdatul-wujud*) în toate modurile şi gradele manifestării universale.

Conform celor spuse, scopul însuşi al războiului este instalarea păcii, deoarece pacea, chiar în sensul ei cel mai obişnuit, nu este în fond altceva decât ordinea, echilibrul sau armonia, aceşti trei termeni fiind aproape sinonimi şi desemnând, sub aspecte puţin diferite, reflexul unităţii în multiplicitatea însăşi, atunci când aceasta din urmă este raportată la principiul său. Într-adevăr, multiplicitatea, în acest caz, nu este cu adevărat distrusă, ci „transformată”; şi, când toate lucrurile sunt readuse la unitate, această unitate apare în toate lucrurile, care, dimpotrivă, departe de a înceta să existe, dobândesc prin aceasta plenitudinea realităţii. Astfel se unesc în mod indivizibil cele două puncte de vedere complementare ale „unităţii în multiplicitate şi multiplicităţii în unitate” (*El-wahdatu fil-kuthrati wal-kuthratu fâl-wah-dati*), în punctul central al oricărei manifestări, care este „locul divin” sau „staţiunea divină” (*El-maqâmul-ilahî*) despre care a fost vorba mai sus. Pentru cel ce a ajuns în acest punct, cum am spus-o, nu mai există contrarii, deci nici dezordine; acesta este chiar locul ordinii, echilibrului, armoniei sau păcii, în vreme ce în afara acestui punct, şi pentru cel ce tinde doar spre el fără să-l fi atins, e starea de război aşa cum am

definit-o, pentru că opoziţiile, în care rezidă dezordinea, nu sunt încă depăşite definitiv.

Însă în sensul său exterior şi social, războiul legitim, îndreptat împotriva celor ce tulbură ordinea şi având ca scop să-i readucă la ea, constituie esenţialmente o funcţiune de „justiţie”, adică, în definitiv, o funcţiune echilibrantă4, oricare ar fi aparenţele secundare şi tranzitorii; dar acesta nu este decât „micul război sfânt”, care este doar o imagine a „marelui război sfânt”. S-ar putea aplica aici ceea ce am spus în diverse ocazii, şi chiar la începutul prezentului studiu, în privinţa valorii simbolice a faptelor istorice, care pot fi considerate ca reprezentative, conform modului lor, pentru realităţile de un ordin superior.

„Marele război sfânt” este lupta omului împotriva duşmanilor pe care îi poartă în el însuşi, adică împotriva tuturor elementelor care, înăuntrul său, sunt contrare ordinii şi unităţii. Nu este vorba, de altfel, de a distruge aceste elemente, care, ca tot ce există, îşi au raţiunea de a fi şi locul lor în ansamblu; e vorba mai curând, cum am spus mai înainte, de a le „transforma” readucându-le la unitate, resorbindu-le într-un fel în ea. Omul trebuie să tindă, înainte de toate şi în mod constant, să realizeze unitatea în sine însuşi, în tot ceea ce îl constituie, conform tuturor modalităţilor manifestării sale umane: unitatea gândirii, unitatea acţiunii şi, ceea ce este poate cel mai dificil, unitatea între gândire şi acţiune. E important de altfel să se remarce faptul că, în ceea ce priveşte acţiunea, esenţială e intenţia (*niyyah*), căci doar ea depinde în întregime de omul însuşi, fără a fi afectată sau modificată de contingenţele exterioare care sunt întotdeauna rezultatele acţiunii. Unitatea în intenţie şi tendinţa constantă spre centrul invariabil şi imuabi15 sunt

reprezentate simbolic prin orientarea rituală (*qiblah*), centrele spirituale terestre fiind ca nişte imagini vizibile ale adevăratului şi unicului centru al întregii manifestări, care îşi are de altfel, aşa cum am explicat, reflexul său direct în toate lumile, în punctul central al fiecăreia, şi de asemenea în toate fiinţele, în care acest punct central este desemnat figurativ ca inimă, în virtutea corespondenţei sale efective cu aceasta în organismul corporal.

4. Vezi *Regele Lumii*, cap. VI.

5. Vezi ceea ce am spus în altă parte despre „dreapta intenţie" şi „voinţa bună" (*Regele Lumii*, cap. III şi VIII)

Pentru cel ce a ajuns să realizeze deplin unitatea în sine

6. Această privire este, conform tradiţiei hinduse, cea a celui de-al treilea ochi al lui *Shiva*, care reprezintă „simţul eternităţii" şi a cărui posesie efectivă este esenţialmente implicată în restaurarea „stării primordiale" (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XX, ediţia a 3-a, şi *Regele Lumii*, cap. V şi VII).

7. Această expresie este împrumutată din esoterismul islamic: în acelaşi sens, doctrina hindusă vorbeşte despre fiinţa ce a ajuns la această stare ca *swech-chhâchirî*, adică „realizându-şi propria voinţă".

prin chiar acest fapt, căci nu mai există decât ordinea absolută, conform punctului de vedere total care este dincolo de toate punctele de vedere particulare. Unei asemenea fiinţe, cum s-a spus deja înainte, nimic nu-i mai poate face rău, deoarece nu mai există pentru ea duşmani, nici în ea nici în afara ei; unitatea, realizată în interior, se

realizează simultan şi în exterior, sau mai degrabă ea nu mai are nici interior nici exterior, nefiind nici acestea decât una dintre opoziţiile ce dispar de acum dinaintea privirii sale.6 Stabilită definitiv în centrul tuturor lucrurilor, această fiinţă „îşi este sieşi lege” 7, pentru că voinţa sa este una cu Voinţa Universală („Voinţa Cerului” din tradiţia extrem-orientală, care se manifestă, în mod efectiv, în punctul însuşi în care rezidă această fiinţă); ea a dobândit „Marea Pace”, care este cu adevărat, cum am spus-o, „prezenţa divină” (*Es-Sakânah*, imanenţa Divinităţii în acest punct care este „Centrul Lumii”); fiind identificată, prin propria-i unificare, cu însăşi unitatea principială, ea vede unitatea în toate lucrurile şi toate lucrurile în unitate, în absoluta simultaneitate a „eternului prezent”.

Capitolul IX

Arborele din mijloc

1. *Regele Lumii*, cap. II; despre „Arborele Lumii” şi diferitele sale forme, vezi de asemenea *Omul şi devenirea sa după Vedănta*, cap. VIII. – în esoterismul islamic există un tratat al lui Mohyiddin ibn Arabi intitulat *Arborele lumii* (*Shajaratul-Kawn*).

Un alt aspect al simbolismului crucii este cel ce o identifică cu ceea ce diferite tradiţii desemnează ca fiind „Arborele din Mijloc” sau cu orice alt termen echivalent; am văzut altundeva că acest arbore este unul din numeroasele simboluri ale „Axei Lumii”.1 Prin urmare, linia verticală a crucii, imagine a acestei axe, e cea care trebuie luată în considerare aici în mod principial: ea constituie trunchiul arborelui, în vreme ce linia orizontală (sau cele două linii orizontale pentru crucea cu trei

dimensiuni) formează crengile lui. Acest arbore se înalţă în centrul lumii, sau mai degrabă al unei lumi, adică al domeniului în care se desfăşoară o stare de existenţă, de felul stării umane, luată de obicei în considerare în acest caz. În simbolismul biblic, în particular, „Arborele Vieţii” este plasat în mijlocul „Paradisului terestru”, care reprezintă, la rândul său, centrul lumii noastre, aşa cum am explicat în alte ocazii.2 Deşi nu avem intenţia să ne întindem aici asupra tuturor chestiunilor privitoare la simbolismul arborelui, care ar cere un studiu special, există totuşi, în această privinţă, câteva puncte pe care credem că este util să le explicăm.

În Paradisul terestru nu exista doar „Arborele Vieţii”, ci şi un altul care joacă un rol nu mai puţin important şi chiar mai cunoscut în general: „Arborele Ştiinţei binelui şi răului”.3 Relaţiile ce există între aceşti doi arbori sunt foarte misterioase: relatarea biblică, imediat după ce desemnează „Arborele Vieţii” ca fiind „în mijlocul grădinii”, pomeneşte „Arborele Ştiinţei binelui şi răului” 4; mai departe, se spune că şi acesta din urmă era „în mijlocul grădinii” 5; în fine, Adam, după ce a mâncat din rodul „Arborelui Ştiinţei”, nu trebuia decât „să-şi întindă mâna” pentru a lua şi din rodul „Arborelui Vieţii”.6 în al doilea din aceste trei pasaje, interdicţia lui Dumnezeu se raportează doar la „arborele din mijlocul grădinii”, care nu este specificat altfel; însă, raportându-ne la celălalt pasaj în care această interdicţie a fost deja enunţată7, se vede că în acest caz e vorba, în mod evident, de „Arborele Ştiinţei binelui şi răului”. Fără îndoială, cei doi arbori sunt strâns uniţi în simbolism în virtutea proximităţii lor, până acolo încât anumiţi arbori emblematici prezintă trăsături ce îi evocă pe ambii în acelaşi timp; dar rămâne să explicăm în ce constă în realitate această legătură.

2. *Regele Lumii*, cap. V şi IX; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. V
şi VIII.

3. Despre simbolismul vegetal în relaţie cu „Paradisul terestru”, vezi *L’Eso-térisme de Dante*, cap. IX.

4. *Xieneza*, II, 9.

5. *Ibidem*, III, 3.

6. *Ibidem*. III, 22.

7. *Ibidemt* II, 17.

Natura „Arborelui Ştiinţei binelui şi răului” poate fi caracterizată, cum o indică chiar numele său, prin dualitate, deoarece găsim în această denumire doi termeni ce nu sunt complementari, ci realmente opuşi, şi despre care se poate spune că întreaga lor raţiune de a fi rezidă în această opoziţie, deoarece, atunci când ea este depăşită, nu mai poate fi vorba de bine şi de rău; nu poate fi la fel pentru „Arborele Vieţii”, a cărui funcţiune de „Axă a Lumii”, dimpotrivă, implică esenţialmente unitatea. Prin urmare, când găsim într-un arbore emblematic o imagine a dualităţii, se pare mai degrabă că trebuie să vedem aici o aluzie la „Arborele Ştiinţei”, chiar dacă, în alte privinţe, simbolul considerat ar fi în mod incontestabil o figură a „Arborelui Vieţii”. Aşa stau lucrurile, de exemplu, cu „arborele sefirotic” din Kabbala ebraică, desemnat în mod expres ca „Arborele Vieţii”, şi în care, totuşi, „coloana din dreapta” şi „coloana din stânga” oferă imaginea dualităţii; însă între acestea este „coloana din mijloc”, în care se

echilibrează cele două tendinţe opuse şi se regăseşte astfel unitatea veritabilă a „Arborelui Vieţii”.8

8. Despre „arborele sefirotic”, vezi *Regele Lumii*, cap. III.

— De asemenea, în simbolismul medieval, „arborele viilor şi morţilor”, prin cele două părţi ale sale, ale căror fructe reprezintă respectiv faptele bune şi rele, se înrudeşte în mod clar cu „Arborele Ştiinţei binelui şi răului”; şi în acelaşi timp, trunchiul său, care este însuşi Hristos, îl identifică cu „Arborele Vieţii”.

9. *Geneza*, III, 22. – Când „li s-au deschis ochii”, Adam şi Eva s-au acoperit cu frunze de smochin (*ibidem*, III, 7); acest lucru poate fi apropiat de faptul că, în tradiţia hindusă, „Arborele Lumii” este reprezentat prin smochin, la fel de rolul pe care îl joacă acelaşi arbore în Evanghelie.

10. *Ibidem*, III, 24.

11. Cf. *Regele Lumii*, cap. V.

Natura dual㠠a „Arborelui Ştiinţei” nu-i apare de altfel lui Adam decât în momentul „căderii”, deoarece atunci devine „cunoscător al binelui şi răului”.9 În acel moment, el s-a îndepărtat de centru, care este locul unităţii prime, căreia îi corespunde „Arborele Vieţii”; şi tocmai „ca să păzească drumul ce duce la Arborele Vieţii” sunt puşi heruvimi („tetramorfii” ce sintetizează quaternarul puterilor elementare), înarmaţi cu sabie de flacără, la intrarea în *Eden*. ™ Acest centru i-a devenit inaccesibil omului căzut, ce a pierdut „simţul eternităţii”, care este de asemenea „simţul unităţii” 11; a reveni la centru, prin restaurarea „stării primordiale”, şi a ajunge la

„Arborele Vieţii”, înseamnă a recupera acest „simţ al eternităţii”.

Pe de altă parte, se ştie că însăşi crucea lui Hristos este identificată, în mod simbolic, cu „Arborele Vieţii” (*lignum vitae*), ceea ce de altfel e destul de uşor de înţeles; dar, după o „legendă a Crucii” din Evul Mediu, ea ar fi fost făcută din lemnul „Arborelui Ştiinţei”, aşa încât acesta, după ce a fost instrumentul „căderii”, ar fi devenit astfel cel al „mântuirii”. Se exprimă aici conexiunea acestor două idei de „cădere” şi „mântuire”, care sunt oarecum inverse una faţă de cealaltă, ca o aluzie la restabilirea ordinii primordiale12; în acest nou rol, „Arborele Ştiinţei” se asimilează într-un fel cu „Arborele Vieţii”, dualitatea fiind efectiv reintegrată în unitate.13

12. Acest simbolism poate fi apropiat de ceea ce spune Sfântul Pavel despre cei doi Ādami (I *Corinteni*, XV), la care am făcut deja aluzie mai sus. Figurarea craniului lui Adam la baza crucii, în relaţie cu legenda după care el ar fi fost îngropat pe *Golgotha* (al cărui nume înseamnă „craniu”), nu este decât o altă expresie simbolică a aceluiaşi raport.

13. Este de remarcat că crucea, sub forma sa obişnuită, se întâlneşte în hieroglifele egiptene cu sensul de „salvare” (de exemplu în numele lui Ptolemeu *Soter*). Acest semn se distinge în mod clar de „crucea ansată” (*ankh*), care exprimă ideea de „viaţă”, şi care a fost de altfel întrebuinţată frecvent ca simbol de creştinii primelor secole. Se poate pune întrebarea dacă prima din aceste două hieroglife n-ar avea niciun raport cu figurarea „Arborelui Vieţii”, ceea ce ar stabili o legătură între aceste două forme diferite ale crucii, căci semnificaţia lor ar fi

astfel identică în parte; şi, în orice caz, între ideile de „viaţă” şi „salvare” există o conexiune evidentă.

14. *Numerii*, XXI.

15. Bastonul lui Esculap are o semnificaţie similară; caduceul lui Hermes are doi şerpi în opoziţie, corespunzând dublei semnificaţii a simbolului.

16. *Regele Lumii*, cap. III.

Acest lucru ne duce cu gândul la „şarpele de aramă” înălţat de Moise în deşert14, care se ştie că era de asemenea un simbol al „mântuirii”, astfel încât stâlpul pe care era pus este echivalent, în această privinţă, cu crucea şi aminteşte de „Arborele Vieţii”.15 Totuşi, şarpele este asociat de obicei cu „Arborele Ştiinţei”; dar asta se-ntâmplă atunci când este considerat sub aspectul său malefic, şi am observat deja altundeva că, la fel ca majoritatea celorlalte simboluri, el are două semnificaţii opuse.16 Nu trebuie confundat şarpele ce reprezintă viaţa cu cel ce reprezintă moartea, şarpele ca simbol al lui Hristos cu cel ce este un simbol al lui Satan (şi asta nici chiar atunci când se găsesc atât de strâns uniţi ca în curioasa imagine a „amphisbenului” sau a şarpelui cu două capete); şi s-ar putea spune că raportul acestor două aspecte contrare prezintă o anumită similitudine cu cel al rolurilor pe care le joacă „Arborele Vieţii” şi respectiv „Arborele Ştiinţei”.17

17. Şarpele încolăcit în jurul arborelui (sau în jurul bastonului ca un echivalent al arborelui) este un simbol ce se întâlneşte în majoritatea tradiţiilor; vom vedea mai departe care este semnificaţia lui din punctul de vedere al

reprezentării geometrice a fiinţei şi a stărilor sale.

18. Într-un pasaj din *Astrée* a lui Honoré d'Urfé este vorba de un arbore cu trei fântâni, după o tradiţie ce pare să fie mai mult de origine druidică.

19. Această identificare a crucii cu „Axa Lumii" se găseşte enunţată în mod expres în deviza mănăstirilor*: „Stat Crux dum volvitur orbis"*.

— Cf. simbolul „globului Lumii", în care crucea, înălţându-se deasupra polului, ţine de asemenea locul axei (vezi *LEsotérisme de Danie*, cap. VIII).

Am văzut mai înainte că un arbore cu o formă ternară, precum „arborele sefirotic", poate sintetiza în el, într-un anumit fel, naturile „Arborelui Vieţii" şi „Arborelui Ştiinţei", ca şi cum aceştia s-ar găsi reuniţi într-unul singur, ternarul putându-se descompune aici în unitatea şi dualitatea a căror sumă este.18 în locul unui singur arbore, putem avea de asemenea, cu aceeaşi semnificaţie, un ansamblu de trei arbori uniţi prin rădăcinile lor, cel din mijloc fiind „Arborele Vieţii" şi ceilalţi doi corespunzând dualităţii „Arborelui Ştiinţei". Găsim ceva comparabil în figurarea crucii lui Hristos între alte două cruci, cele ale tâlharilor bun şi rău: aceştia sunt situaţi respectiv la dreapta şi la stânga lui Hristos crucificat, aşa cum aleşii şi damnaţii vor fi de-a dreapta şi de-a stânga lui Hristos biruitorul la „Judecata de Apoi"; şi, în timp ce reprezintă în mod evident binele şi răul, ei corespund de asemenea, în raport cu Hristos, „Milei" şi „Rigorii", atributele caracteristice celor două coloane laterale ale „arborelui sefirotic". Crucea lui Hristos ocupă întotdeauna locul central ce aparţine în mod propriu „Arborelui Vieţii"; şi, atunci când este plasată între soare şi lună, cum o vedem

în majoritatea vechilor figurări, ea este cu adevărat „Axa Lumii”.19

20. Aceste două forme se întâlnesc mai ales pe basoreliefurile epocii *Han*.

21. Arborele despre care e vorba are frunze trilobate legate de două ramuri în acelaşi timp şi, pe circumferinţa sa, flori în formă de cupă; păsări zboară de jur-împrejur sau sunt aşezate în copac.

— Despre raportul dintre simbolismul păsărilor şi cel al arborelui, vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. III, unde am remarcat, în această privinţă, diferite texte din *Upanişade* şi parabola evanghelică a bobului de muştar; putem să mai adăugăm în acest sens, la scandinavi, cei doi corbi mesageri ai lui Odin ce stau în frasinul *Ygdrasil*, care este una din formele „Arborelui Lumii”. În simbolismul Evului Mediu se găsesc de asemenea păsări pe arborele *Peridexion*, la baza căruia se află un dragon; numele acestui arbore este o corupere a lui *Paradision*, şi poate părea destul de ciudat că a fost deformat astfel, ca şi cum semnificaţia lui ar fi încetat să mai fie înţeleasă la un moment dat.

22. În locul „arborelui legat”, se mai întâlnesc uneori două pietre unite în acelaşi mod; există de altfel un raport strâns între arbore şi piatră, echivalentă a muntelui, în calitatea lor de simboluri ale „Axei Lumii” şi, într-un mod mai general, există o apropiere constantă între piatră şi arbore în majoritatea tradiţiilor.

În simbolismul chinez, există un arbore ale cărui ramuri sunt anastomozate cu ale altuia, în aşa fel încât extremităţile lor se unesc două câte două pentru a îâgura

sinteza contrariilor sau rezoluţia dualităţii în unitate; se găseşte fie aşa, fie ca un arbore unic ale cărui ramuri se divizează şi se unesc la fel între ele.20 Acesta este procesul manifestării universale: totul porneşte de la unitate şi revine la unitate; în interval se produce dualitatea, diviziunea sau diferenţierea din care rezultă faza existenţei manifestate; ideile de unitate şi dualitate sunt aşadar reunite aici la fel ca în celelalte figurări de care am vorbit.21 Există de asemenea reprezentări cu doi arbori distincţi uniţi printr-o singură ramură (e ceea ce se numeşte „arborele legat”); în acest caz, o mică ramură iese din ramura comună, fapt ce indică în mod clar că este vorba de două principii complementare şi de produsul unirii lor; iar acest produs poate fi şi manifestarea universală, ieşită din unirea „Cerului” cu „Pământul”, care sunt echivalenţii lui *Purusha* şi *Prakriti*-e\ în tradiţia orientală, sau ai acţiunii şi reacţiunii reciproce dintre *Yang şi Ţin*, elementele masculin şi feminin din care provin şi la care participă toate fiinţele, şi a căror reuniune în echilibru perfect constituie (sau reconstituie) „Androginul” primordial despre care a fost vorba mai sus.22

23. *Kabbala* pune în corespondenţă aceste patru fluvii cu cele patru litere din care este format cuvântul *PaRDea*.

24. Această sursă este, conform tradiţiei organizaţiei „Fedeli d’Amore”, „izvorul tinereţii” (*fons iuventutis*), reprezentat totdeauna ca fiind situat la baza unui arbore; apele sale sunt asimilabile deci „băuturii nemuririi” (*amnta* în tradiţia hindusă); raporturile „Arborelui Vieţii” cu *Soma* vedic şi *Haoma* mazdeean sunt de altfel evidente (cf. *Regele Lumii*, cap. IV şi VI). Mai amintim, în această

privinţă, „roua de lumină” care, după Kabbala ebraică, provine din „Arborele Vieţii”, şi prin care trebuie să se înfăptuiască învierea morţilor (vezi *ibidem*, cap. III); roua joacă în egală măsură un rol important în simbolismul hermetic. În tradiţiile extrem-orientale se menţionează „arborele de rouă dulce”, situat pe muntele *Kuentun*, luat adesea ca un echivalent al lui *Meru* şi al altor „munţi sacri” („muntele polar”, care este, ca şi arborele, un simbol al „Axei Lumii”, aşa cum am amintit).

— Conform aceleiaşi tradiţii a „Fedeli d’Amore” (vezi Luigi Valii, *// Linguaggio segreto di Dante e dei „Fedeli d’Amore”*), această sursă este de asemenea „izvorul învăţăturii”, ceea ce se raportează la conservarea Tradiţiei primordiale în centrul spiritual al lumii; regăsim aşadar aici, între „starea primordială” şi „Tradiţia primordială”, legătura pe care am semnalat-o altundeva cu privire la simbolismul „Sfântului Graal”, considerat sub dublul aspect al cupei şi al cărţii (*Regele Lumii*, cap. V). Mai amintim reprezentarea, în simbolismul creştin, a Mielului pe cartea sigilată cu şapte peceţi, pe muntele din care coboară patru fluvii (vezi *ibidem*, cap. IX); vom vedea mai departe raportul ce există între simbolismul „Arborelui Vieţii” şi cel al „Cărţii Vieţii”.

— Un alt simbolism ce poate prilejui apropieri interesante se găseşte la anumite populaţii din America Centrală, care, „la intersecţia a doua diamètre rectangulare trasate într-un cerc, aşază cactusul sacru, *peyotl* sau *hicouri*, simbolizând „cupa nemuririi”, şi care se află astfel în centrul unei sfere goale pe dinăuntru şi în centrul lumii” (A. Rouhier, *La Plante qui fait les yeux émerveillés. Le Peyotl*, Paris, 1927, p. 157). Cf. de asemenea, în corespondenţă cu cele patru fluvii, cele patru cupe sacrificiale *Rhibus* în *Veàa*.

25. Vezi *L'Esotérisme de Dante*, cap. VIII, în care, cu privire la „bătrânul Cretei", care reprezintă cele patru vârste ale umanităţii, am indicat existenţa

Revenim acum la reprezentarea „Paradisului terestru": din centrul său, adică de la baza însăşi a „Arborelui Vieţii", pornesc patru fluvii îndreptate spre patru puncte cardinale, ce trasează astfel crucea orizontală pe suprafaţa lumii terestre, adică în planul corespunzător domeniului stării umane. Aceste patru fluvii, care pot fi raportate la quaternarul elementelor23, şi care provin dintr-o unică sursă corespunzând eterului primordia124, divizează în patru părţi, ce pot fi raportate la cele patru faze ale unei desfăşurări ciclice25, incinta circulară a „Paradisului terestru", ce nu este alta decât secţiunea orizontală a formei sferice universale despre care a fost vorba mai sus26.

unui raport analogic între cele patru fluvii ale Infernului şi cele ale Paradisului terestru.

26. Vezi *Regele Lumii*, cap. XI.

27. Vezi şi *ibidem*, cap. XI.

— Imaginea „Ierusalimului ceresc" nu este circulară, ci pătrată, echilibrul final fiind aşadar atins pentru ciclul considerat.

28. Fructele „Arborelui Vieţii" sunt „merele de aur" din grădina Hesperidelor; „lâna de aur" a Argonauţilor, aflată la fel pe un arbore şi păzită de un şarpe sau dragon, este un alt simbol al nemuririi pe care omul trebuie s-o recucerească.

29. Vezi *Regele Lumii*, cap. IV şi XI.

30. *Devas*, asimilaţi cu *Adityas*, provin din *Adiţi* („indivizibilitatea”); din *Diţi* („diviziunea”) provin *Daityas* sau *Asuras*.

— *Adiţi* este de asemenea, într-o anumită măsură, „Natura primordială”, numită în arabă *El-Fitrah*.

31. Acest lucru nu este lipsit de legătură cu ceea ce am arătat în altă parte în privinţa transferului unor denumiri ale constelaţiilor polare la constelaţiile zodiacale sau invers (*Regele Lumii*, cap. X).

— Soarele poate fi numit, într-un fel.

„Fiul Polului”, datorită anterioritătţii simbolismului „polar” în raport cu simbolismul „solar”.

„Arborele Vieţii” se regăseşte în centrul „Ierusalimului ceresc”, ceea ce se explică uşor când se cunosc raporturile acestuia cu „Paradisul terestru” 27: e vorba de reintegrarea tuturor lucrurilor în „starea primordială”, în virtutea corespondenţei sfârşitului de ciclu cu începutul său, după cum o vom arăta şi mai departe. Este remarcabil că acest arbore, conform simbolismului apocaliptic, poartă în acest caz douăsprezece fructe28, asimilabile, cum am spus în altă parte29, celor doisprezece *Adityas* din tradiţia hindusă, aceştia fiind douăsprezece forme ale soarelui ce trebuie să apară simultan la sfârşitul ciclului, întorcându-se atunci în unitatea esenţială a naturii lor comune, căci sunt numai manifestări ale unei esenţe unice şi indivizibile, *Adiţi*, care corespunde esenţei unice a „Arborelui Vieţii” însuşi, pe când *Diţi* corespunde esenţei duale a „Arborelui Ştiinţei binelui şi răului”.30 De altfel, în diferite tradiţii, imaginea soarelui este deseori legată de cea a unui arbore, ca şi cum soarele ar fi fructul „Arborelui

Lumii", el părăsindu-şi arborele la începutul ciclului şi revenind la el la sfârşitul său31. În ideogramele chineze, caracterul ce desemnează

32. Cf., în doctrina hindusă, cei zece *Avaiaras* se manifestă de-a lungul duratei unui *Manvantara*.

33. La populaţiile din America Centrală, cele patru vârste în care este divizată marea perioadă ciclică sunt considerate ca fiind conduse de patru sori diferiţi, ale căror denumiri sunt luate din corespondenţa lor cu cele patru elemente.

apusul soarelui îl reprezintă pe acesta „odihnindu-se" în arborele său la sfârşitul zilei (analog sfârşitului de ciclu); lăsarea întunericului este reprezentată printr-un caracter ce figurează soarele căzut la baza arborelui. În India, se întâlneşte arborele triplu ce poartă trei%ori, imagine a lui *Trimurti*, la fel arborele ce are ca fructe doisprezece sori, care sunt, cum am spus, cei doisprezece *Adityas*; în China întâlnim de asemenea arborele cu doisprezece sori, în relaţie cu cele douăsprezece semne ale Zodiacului sau cu cele douăsprezece luni ale anului ca şi *Adityas*, uneori şi cu zece, numărul perfecţiunii ciclice ca în doctrina pitagoreică.32 Într-un mod general, diferiţii sori corespund diferitelor faze ale unui ciclu33; ei ies din unitate la începutul acestuia şi reintră în ea la sfârşitul lui, care coincide cu începutul unui alt ciclu, datorită continuităţii tuturor modurilor Existentei universale.

Capitolul X

Swastika

1. Chiar am remarcat, destul de recent, o informaţie

ce pare să indice că tradiţiile vechii Americi nu sunt atât de complet pierdute precum se crede; autorul articolului în care am găsit-o, nu bănuia probabil importanţa sa; iat-o reprodusă textual: „În 1925, o mare parte din indienii luna s-au răsculat, omorând jandarmii din Panamá ce locuiau pe teritoriul lor, şi au fondat Republica independentă *Tulé*, al cărei drapel este o *swastika* pe un fond portocaliu cu margine roşie. Această republică există şi la ora actuală” (*Les Indiens de iisthme de Panamá*, de G. Grandidier, în *Journal des Débats*, *22* ian. 1929). Se va remarca mai ales asocierea *swasticii* cu numele *Tulé* sau *Tuia*, care este una din cele mai vechi denumiri ale centrului spiritual suprem, aplicată apoi la unele centre subordonate (vezi *Regele Lumii*, cap. X).

Una dintre formele cele mai remarcabile a ceea ce am numit cruce orizontală, adică crucea trasată în planul ce reprezintă o anumită stare de existenţă, este *swastika*, care pare mai mult să fie în legătură directă cu Tradiţia primordială, căci se întâlneşte în cele mai diverse şi mai îndepărtate ţări, şi asta din cele mai vechi timpuri; departe de a fi un simbol exclusiv oriental cum s-a crezut uneori, el este unul dintre cele mai răspândite, din Extremul-Orient până în Extremul-Occident, existând până şi la anumite populaţii indigene din America.1 E adevărat că, în epoca actuală, el s-a păstrat mai ales în India şi în Asia Centrală

2. În Lituania şi Kurlanda, ţăranii îşi înscriu încă acest semn în casele lor; fără îndoială, ei nu-i mai cunosc sensul şi nu văd în el decât un fel de talisman protector; însă ceea ce este poate cel mai curios, e faptul că îi dau numele său sanscrit de *swastika*. Se pare de altfel că lituaniana este, dintre toate limbile europene, cea mai

asemănătoare cu sanscrita.

— Lăsăm în întregime de-o parte, se-nţelege de la sine, folosirea cu totul artificială şi chiar antitradiţională a *swasticii* de către „rasiştii” germani, care, sub numele fantezist şi puţin ridicol de *Hakenkreuz* sau „crucea încârligată”, au făcut din ea în mod arbitrar un semn al antisemitismului, sub pretextul că această emblemă ar fi proprie aşa-zisei

„Rase ariene”, pe când dimpotrivă, cum am spus-o, ea este un simbol realmente universal.

— Semnalăm în această privinţă că denumirea de „cruce gamată”, dată adesea *swasticii* în Occident datorită asemănării formei braţelor sale cu litera grecească *gamma*, este de asemenea eronată; în realitate, semnele numite în vechime *gammadia* erau cu totul diferite, deşi se găseau uneori, în fapt, mai mult sau mai puţin strâns asociate cu *swastika* în primele secole ale creştinismului. Unul dintre aceste semne, numit şi „crucea Verbului”, este format din patru *gamma* ale căror unghiuri sunt îndreptate spre centru; partea interioară a figurii, având formă de cruce, îl reprezintă pe Hristos, iar cele patru *gamma* unghiulare pe cei patru evanghelişti; această figură este echivalentă prin urmare reprezentării binecunoscute a lui Hristos în mijlocul a patru animale. Se întâlneşte o altă dispoziţie în care o cruce centrală este înconjurată de patru *gamma* aşezate în careu (unghiurile fiind îndreptate în exterior şi nu în interior); semnificaţia acestei figuri este aceeaşi cu a celei precedente. Adăugăm, fără să insistăm mai mult, că aceste semne pun simbolismul echerului (a cărui formă este cea a *gammei*) în relaţie directă cu cel al crucii.

3. Există diferite variante ale *swasticii*, în special o

formă cu braţele curbate (având înfăţişarea a doua S-uri încrucişate), şi de alte forme ce indică o relaţie cu diverse simboluri a căror semnificaţie nu o putem dezvolta aici; cea mai importantă dintre aceste forme este *swastika* numită „clavigeră”, pentru că braţele sale sunt constituite din chei (vezi *La Grande Triade*, cap. VI). Pe de altă parte, anumite figuri cărora nu li s-a păstrat decât un caracter pur decorativ, precum cea căreia i se dă numele de „greacă”, sunt la origine derivate din *swast h ka*.

4. Vezi *Regele Lumii*, cap. I.

şi Orientală, şi că doar în aceste regiuni se mai ştie poate ce semnifică; dar cu toate acestea, în Europa chiar, el n-a dispărut cu totu12. În antichitate, găsim acest semn mai ales la celţi şi în Grecia preelenică3; şi, în Occident cel puţin, el a fost odinioară una din emblemele lui Hristos, şi chiar a rămas în folosinţă ca atare până spre sfârşitul Evului Mediu4.

Am spus altundeva că *swastika* este esenţialmente „semnul Polului” 5; dacă o comparăm cu figura crucii înscrise în cerc, ne putem da seama uşor că acestea sunt, în fond, două simboluri echivalente în unele privinţe; însă rotaţia împrejurul centrului fix, în loc să fie reprezentată prin traiectoria circumferinţei, este doar indicată în *swastika* prin liniile adăugate extremităţilor braţelor crucii şi formând cu acestea unghiuri drepte; aceste linii sunt tangente la circumferinţă, căreia îi marchează direcţia mişcării în punctele corespunzătoare. Cum circumferinţa reprezintă lumea manifestată, faptul că ea este, ca să spunem aşa, subînţeleasă, arată foarte clar că *swastika* nu este o imagine a lumii, ci mai mult a acţiunii Principiului asupra lumii.

5. *Ibidem*, cap. II.

— Indicând cu această ocazie interpretările fanteziste ale occidentalilor moderni, nu vom mai reveni asupra acestui punct.

6. Cuvântul *swastika* este, în sanscrită, singurul folosit pentru a desemna, în toate cazurile, simbolul în chestiune; termenul *sauwastika*, pe care unii au intenţionat să-l aplice uneia din cele două forme pentru a o distinge de cealaltă

(care singură ar fi în acest caz adevărata *swastika*), nu este în realitate decât un adjectiv derivat din *swastika*, care arată ceea ce se raportează la acest simbol sau la semnificaţiile sale.

— Cât despre cuvântul *swastika* însuşi, el derivă din *su asti*, formulă de „binecuvântare" în sens propriu, ce-şi are echivalentul exact în *kitob*-ul ebraic din *Geneză.* În ce-l priveşte pe acesta din urmă, faptul că e repetat la sfârşitul relatării fiecărei „zile" a creaţiei este destul de remarcabil dacă se ţine seama de această apropiere: el pare să indice că aceste „zile" sunt asimilabile rotaţiilor *swasticii* sau, în alţi termeni, revoluţiilor complete ale „roţii lumii", revoluţii din care rezultă succesiunea „serii şi dimineţii" enunţată după aceea

(cf. şi *La Grande Triade*, cap. V).

Dacă se raportează *swastika* la rotaţia unei sfere de felul sferei cereşti în jurul axei sale, trebuie să o presupunem trasată în planul ecuatorial, caz în care punctul central va fi, cum am explicat-o deja, proiecţia perpendiculară a axei pe acest plan. Cât despre sensul rotaţiei indicat de această figură, importanţa lui nu este decât secundară şi nu afectează semnificaţia generală a simbolului; în fapt, se întâlnesc ambele forme indicând o

rotaţie de la dreapta spre stânga şi respectiv de la stânga spre dreapta6, şi asta fără să fie nevoie să vedem întotdeauna o intenţie de a stabili între ele o opoziţie oarecare. E adevărat că, în anumite ţări şi epoci, au putut să se producă schisme, în raport cu tradiţia ortodoxă, ai căror partizani au dat intenţionat figurii o orientare contrară celei ce era în folosinţă în mediul de care s-au separat, pentru a-şi afirma antagonismul printr-o manifestare exterioară, însă acest lucru nu atinge cu nimic semnificaţia ei esenţială, care rămâne aceeaşi în ambele cazuri. De altfel, cele două forme se găsesc uneori asociate; ele pot fi privite, în acest caz, ca reprezentând aceeaşi rotaţie văzută de la unul şi de la celălalt din cei doi poli; asta nu are legătură cu simbolismul foarte complex al celor două semisfere, pe care nu putem să-l abordăm aici.7

7. Există în această privinţă o legătură între simbolul *swasticii* şi cel al dublei spirale, foarte importantă de asemenea, şi care, pe de altă parte, este destul de strâns înrudită cu *yin-yang-ul* extrem-oriental despre care va fi vorba mai departe.

Nu intenţionăm să dezvoltăm toate consideraţiile pe care le poate prilejui simbolismul *swasticii*, şi care, de altfel, nu au legătură directă cu subiectul prezentului studiu; însă ne este imposibil, datorită importanţei sale considerabile din punct de vedere tradiţional, să trecem cu totul sub tăcere această formă specială a crucii; am crezut, aşadar, că este necesar să dăm cel puţin, în ceea ce o priveşte, aceste indicaţii puţin cam sumare, însă ne vom opri aici pentru a nu ne angaja în digresiuni prea lungi.

Capitolul XI

Reprezentarea geometrică a treptelor Existenţei

Până aici, n-am făcut decât să examinăm diversele aspecte ale simbolismului crucii, arătându-le legătura cu semnificaţia metafizică pe care am indicat-o în primul rând. Aceste consideraţii, ce nu sunt într-un fel decât preliminare, fiind încheiate, trebuie să dezvoltăm acum această semnificaţie metafizică, ducând cât mai departe posibil studiul simbolismului geometric prin care sunt reprezentate deopotrivă, atât treptele Existenţei universale, cât şi stările fiecărei fiinţe, conform celor două puncte de vedere pe care le-am numit „macrocosmic” şi „microcosmic”.

Să amintim mai întâi că, atunci când considerăm fiinţa în starea sa individuală umană, trebuie să avem cea mai mare grijă să remarcăm că individualitatea corporală nu este în realitate decât o porţiune, o simplă modalitate a acestei individualităţi umane, aceasta în integralitatea sa fiind susceptibilă de o dezvoltare indefinită, manifestându-se în modalităţi a căror multiplicitate este de asemenea indefinită, dar al căror ansamblu nu constituie, totuşi, decât o stare particulară a fiinţei, situată în întregime într-o singură şi aceeaşi treaptă a Existenţei universale. În cazul stării individuale umane, modalitatea corporală corespunde domeniului manifestării grosiere sau sensibile, pe când celelalte modalităţi aparţin domeniului manifestării subtile, aşa cum am explicat deja în altă parte.1

Fiecare modalitate este determinată de un ansamblu de condiţii ce îi delimitează posibilităţile, şi fiecare, considerată separat de celelalte, poate de altfel să se întindă dincolo de domeniul acestei modalităţi, şi să se combine, aşadar, cu condiţii diferite pentru a constitui domeniile altor modalităţi, făcând parte din aceeaşi

individualitate integrală.2 Astfel, ceea ce determină o anumită modalitate, nu este o condiţie specială de existenţă, ci mai degrabă o combinaţie sau o asociere a mai multor condiţii; pentru a explica mai pe larg acest punct, ar trebui să luăm un exemplu de genul celui al condiţiilor existenţei corporale, a căror expunere detailată ar necesita, cum am indicat-o mai sus, un studiu cu totul aparte.3

1. *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. II, XII şi XIII, ediţia a 3-a.

Trebuie să notăm de asemenea că, atunci când se vorbeşte de manifestarea subtilă, suntem adesea obligaţi să înţelegem prin acest termen stările individuale non-umane, în afară de modalităţile extra-corporale ale stării umane de care e vorba aici.

2. E cazul, la fel, să luăm în considerare, şi am putea spune chiar în mod special, cel puţin privitor la starea umană, modalităţile ce sunt într-un fel extensiuni rezultate prin suprimarea pur şi simplu a uneia sau a mai multor condiţii limitative.

3. Despre aceste condiţii, vezi *Omul şi devenirea sa după Vedânta*, cap. XXIV, ediţia a 3-a.

Fiecare domeniu despre care am vorbit, conţinând o modalitate a unui anumit individ, poate de altfel să conţină, dacă e considerat în general şi doar în raport cu condiţiile pe care le implică, modalităţi similare aparţinând unei indefinităţi de alţi indivizi, în care fiecare, la rândul său, este o stare de manifestare a uneia dintre fiinţele Universului: acestea sunt stări şi modalităţi ce îşi corespund în toate aceste fiinţe. Ansamblul domeniilor ce

conţin toate modalităţile unei aceleaşi individualităţi, domenii care, cum am spus, sunt în multitudine indefinită, fiecare fiind indefinit în extensie, acest ansamblu, spunem noi, constituie o treaptă a Existenţei universale, care, în integralitatea sa, conţine o indefinitate de indivizi. Se înţelege că ne referim aici la o treaptă a Existenţei ce comportă o stare individuală, de vreme ce am luat ca tip starea umană; însă tot ce se raportează la modalităţile multiple este adevărat în egală măsură pentru o stare oarecare, individuală sau non-individuală, deoarece, condiţia individuală nu poate aduce decât limitări restrictive, fără ca totuşi posibilităţile pe care le include să-şi piardă din această cauză indefânitatea.4

4. Să amintim că o stare individuală este, cum am spus mai sus, o stare ce presupune forma printre condiţiile sale determinante, astfel încât, manifestarea individuală şi manifestarea formală sunt expresii echivalente.

5. Pentru a înţelege mai bine termenii împrumutaţi din perspectivă, e necesar să se amintească faptul că un plan frontal este un caz particular al unui plan vertical, în timp ce un plan orizontal, dimpotrivă, este un caz particular al unui plan de bază. Invers, o dreaptă verticală este un caz particular al unei drepte frontale, iar o dreaptă de bază este un caz particular al unei drepte orizontale. Trebuie remarcat de asemenea că, prin orice punct trece o singură dreaptă verticală şi o multitudine indefinită de drepte orizontale, însă, dimpotrivă, un singur plan orizontal (conţinând toate dreptele orizontale ce trec prin chiar acest punct) şi o multitudine indefinită de planuri verticale (ce trec, toate, prin dreapta verticală, care este intersecţia lor comună, fiecare fiind determinat de această

dreaptă verticală şi una din dreptele orizontale ce trec prin punctul considerat).

6. În planul orizontal, direcţia primei dimensiuni este cea a dreptelor frontale (sau transversale), iar direcţia celei de-a doua este cea a dreptelor de bază.

După tot ce am spus deja, putem reprezenta o treaptă a Existenţei printr-un plan orizontal, întinzându-se indefinit după două dimensiuni corespunzătoare celor două indefinităţi luate aici în considerare: pe de-o parte, cea a indivizilor, reprezentabilă prin ansamblul dreptelor planului paralele uneia dintre dimensiuni, definită, dacă se doreşte, prin intersecţia acestui plan orizontal cu un plan fronta15; şi, pe de altă parte, cea a domeniilor particulare ale diferitelor modalităţi ale indivizilor, care va fi reprezentată în acest caz prin ansamblul dreptelor planului orizontal perpendiculare pe direcţia precedentă, adică paralele axei vizuale sau antero-posterioare, a cărei direcţie defineşte cealaltă dimensiune.6 Fiecare din aceste două categorii cuprinde o indefânitate de drepte paralele între ele şi indefinite ca lungime; fiecare punct al planului va fi determinat de intersecţia a doua drepte aparţinând respectiv acestor două categorii, şi va reprezenta, prin urmare, o modalitate particulară a unuia dintre indivizii cuprinşi în treapta luată în considerare.

Fiecare din treptele Existenţei universale (care comportă o indefinitate de trepte) va putea fi reprezentată la fel, într-o întindere cu trei dimensiuni, printr-un plan orizontal. Am văzut că secţiunea unui asemenea plan printr-un plan frontal reprezintă un individ, sau mai degrabă, pentru a vorbi într-un mod mai general şi susceptibil de a fi aplicat tuturor treptelor fără deosebire, o anumită stare a unei fiinţe, stare ce poate fi individuală

sau non-indi-viduală, conform condiţiilor treptei Existenţei căreia îi aparţine. Putem deci acum să privim un plan frontal ca reprezentând o. fiinţă în totalitatea sa; această fiinţă cuprinde o multitudine indefinită de stări, figurate în acest caz prin toate dreptele orizontale ale acestui plan, ale cărui verticale, pe de altă parte, sunt formate din ansamblul modalităţilor ce îşi corespund în toate aceste stări. De altfel, în întinderea cu trei dimensiuni există o indefinitate de asemenea planuri, reprezentând indefinitatea fiinţelor cuprinse în Universul total.

Capitolul XII

Reprezentarea geometrică a fiinţei

1. Folosim intenţionat aici cuvântul „gesturi”, pentru că face aluzie la o teorie metafizică foarte importantă, dar care nu intră în cadrul studiului prezent. Putem avea o vedere de ansamblu sumară a acestei teorii raportând-o la ceea ce am spus altundeva despre noţiunea de *apurva* din tradiţia hindusă şi despre „acţiunile şi reacţiunile concordante” (*Introduction générale à l’étude des doctrines hindoues*, pp. 258 – 261).

În reprezentarea geometrică cu trei dimensiuni pe care am expus-o, fiecare modalitate a unei stări oarecare a fiinţei nu este indicată decât printr-un punct; o asemenea modalitate este totuşi susceptibilă, şi ea, de a se dezvolta pe parcursul unui ciclu de manifestare comportând o indefinitate de modificări secundare. Astfel, pentru modalitatea corporală a individualităţii umane, de exemplu, aceste modificări vor fi toate momentele existenţei sale (considerată fireşte sub aspectul succesiunii temporale, care e una din condiţiile căreia îi este supusă

această modalitate) sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, toate actele şi toate gesturile, oricare ar fi ele, pe care le va face în cursul acestei existenţe.1 Pentru a putea introduce toate aceste modificări în reprezentarea noastră, modalitatea luată în considerare n-ar mai trebui figurată doar printr-un punct, ci printr-o dreaptă, în care fiecare punct ar fi, în acest caz, una din modificările secundare despre care am vorbit, având grijă să remarcăm că această dreaptă, deşi indefinită, nu este din acest motiv mai puţin limitată, aşa cum este de altfel întreg indefinitul, şi chiar, dacă se poate spune aşa, orice putere a indefinitului.2 Indefinitatea simplă fiind reprezentată prin linia dreaptă, dubla indefinitate, sau indefinitul la puterea a doua, va fi reprezentată prin plan, iar tripla indefinitate, sau indefinitul la puterea a treia, prin întinderea cu trei dimensiuni. Prin urmare, dacă fiecare modalitate, considerată ca o modalitate simplă, e figurată printr-o dreaptă, atunci o stare a fiinţei, comportând o indefinitate de asemenea modalităţi, adică o dublă indefinitate, va fi acum figurată, în integralitatea sa, printr-un plan orizontal, iar o fiinţă, în totalitatea sa, va fi reprezentată, cu indefinitatea stărilor sale, printr-o întindere cu trei dimensiuni. Această nouă reprezentare este în consecinţă mai completă decât prima, însă este evident că nu putem, doar dacă nu ieşim din întinderea cu trei dimensiuni, să luăm în considerare decât o singură fiinţă, şi nu, ca mai înainte, ansamblul tuturor fiinţelor din Univers, deoarece considerarea acestui ansamblu ne-ar obliga să introducem aici încă o indefinitate, care ar fi în acest caz de al patrulea ordin, şi care n-ar putea fi figurată geometric decât presupunând o a patra dimensiune suplimentară ce s-ar adăuga întinderii.3

2. Indefinitul, care provine din finit, este întotdeauna reductibil la acesta, deoarece nu e decât o desfăşurare a posibilităţilor incluse sau implicate în finit.

Este un adevăr elementar, deşi prea adesea necunoscut, faptul că pretinsul

„Infinit matematic” (indefinitate cantitativă, fie numerică, fie geometrică) nu este nicidecum infinit, fiind limitat de determinaţiile inerente propriei sale naturi; ar fi de altfel în afara a ceea ce ne-am propus să ne întindem aici asupra acestui subiect, despre care vom mai avea ocazia să spunem câteva cuvinte mai departe.

3. Nu este cazul aici să tratăm chestiunea celei de-a „patra dimensiuni” a spaţiului, care a dat naştere multor concepţii greşite sau fanteziste, şi care şi-ar găsi mai firesc locul într-un studiu despre condiţiile existenţei corporale.

În această nouă reprezentare, observăm înainte de toate că prin fiecare punct al întinderii considerate trec trei drepte paralele cu cele trei dimensiuni ale acestei întinderi; fiecare punct ar putea fi deci luat ca vârf al unui triedru trirectangular, constituind un sistem de coordonate la care ar fi raportată întreaga întindere şi ale cărui trei axe ar forma o cruce cu trei dimensiuni. Să presupunem că axa verticală a acestui sistem a fost determinată; fiecare plan orizontal o va întâlni într-un punct, care va fi originea coordonatelor rectangulare la care va fi raportat acest plan, coordonate ale căror două axe vor forma o cruce cu două dimensiuni. Se poate spune că acest punct este centrul planului, şi că axa verticală este locul centrelor tuturor planurilor orizontale; orice verticală, adică orice paralelă la această axă, conţine prin urmare punctele ce îşi corespund în aceste planuri. Dacă, în afara axei verticale, se determină un plan orizontal particular pentru a forma

baza sistemului de coordonate, triedrul trirectangular despre care am vorbit va fi de asemenea determinat, în întregime, prin chiar acest fapt. Vom avea o cruce cu două dimensiuni, trasată prin două din cele trei axe, în fiecare din cele trei planuri de coordonate, dintre care unul este planul orizontal considerat şi celelalte două sunt planuri ortogonale ce trec fiecare prin axa verticală şi printr-una din cele două axe orizontale; şi aceste trei cruci vor avea drept centru comun vârful triedrului, care este centrul crucii cu trei dimensiuni şi poate fi considerat, în consecinţă, centrul întregii întinderi. Fiecare punct ar putea fi centru, şi se poate spune că este în potentă; dar, în fapt, trebuie ca un punct anume să fie determinat (şi vom arăta mai târziu în ce fel), pentru a se putea trasa efectiv crucea, adică să se măsoare întreaga întindere sau, în mod analogic, să se realizeze cunoaşterea totală a fiinţei.

Capitolul XIII

Raporturile celor două reprezentări precedente

1. Se înţelege că ideile de succesiune şi simultaneitate nu trebuie considerate aici decât din punct de vedere pur logic, şi nu cronologic, deoarece timpul nu este decât o condiţie specială, nu spunem chiar a întregii stări umane, ci a anumitor modalităţi ale acestei stări.

În a doua noastră reprezentare cu trei dimensiuni, în care am luat în considerare doar o fiinţă în totalitatea sa, direcţia orizontală conform căreia se desfăşoară modalităţile tuturor stărilor acestei fiinţe implică, la fel ca planurile verticale ce îi sunt paralele, o idee de succesiune logică, în vreme ce planurile verticale perpendiculare pe ea corespund, în mod corelativ, ideii de simultaneitate

logică.1 Dacă se proiectează orice întindere pe aceea a celor trei planuri de coordonate cum este în acest ultim caz, fiecare modalitate a fiecărei stări a fiinţei se va proiecta într-un punct al unei drepte orizontale, al căror ansamblu va fi proiecţia integralităţii unei anumite stări a fiinţei, iar, în particular, starea al cărei centru coincide cu cel al fiinţei totale va fi figurată prin axa orizontală situată în planul pe care se face proiecţia. Suntem readuşi astfel la prima noastră reprezentare, cea în care fiinţa este situată în întregime într-un plan vertical; un plan orizontal va putea să fie din nou, în acest caz, o treaptă a Existenţei universale, iar stabilirea acestei corespondenţe între cele două reprezentări (permiţându-ne să trecem cu uşurinţă de la una la cealaltă) ne îngăduie să ieşim din întinderea cu trei dimensiuni.

Fiecare plan orizontal, atunci când reprezintă o treaptă a Existenţei universale, cuprinde întreaga desfăşurare a unei posibilităţi particulare, a cărei manifestare constituie, în ansamblul său, ceea ce se poate numi un „macrocosmos”, adică o lume, pe când în cealaltă reprezentare, ce nu se raportează decât la o singură fiinţă, numai desfăşurarea aceleiaşi posibilităţi în această fiinţă (ceea ce constituie o stare a acesteia, individualitate integrală sau stare non-individuală) poate fi numită în mod analogic, în toate cazurile, un „microcosmos”. De altfel, e important de remarcat că „macrocosmosul” însuşi (ca şi „microcosmosul”) nu este, atunci când îl luăm în considerare în mod izolat, decât unul din elementele Universului, la fel cum fiecare posibilitate particulară nu este decât un element al Posibilităţii totale.

Cea a celor două reprezentări ce se raportează la Univers poate fi numită, pentru a simplifica limbajul, reprezentarea „macrocosmică”, iar cea care se raportează

la o fiinţă, reprezentarea „microcosmică”. Am văzut în ce fel este trasată, în aceasta din urmă, crucea cu trei dimensiuni; la fel va fi trasată şi în reprezentarea „macrocosmică”, dacă i se determină elementele corespondente, adică o axă verticală, care va fi axa Universului, şi un plan orizontal, care va putea fi desemnat, prin analogie, drept ecuatorul său; şi trebuie să mai remarcăm că fiecare „macrocosmos” îşi are centrul pe axa verticală, cum şi-l va avea fiecare „microcosmos” în cealaltă reprezentare.

Se observă, din ceea ce s-a expus, analogia ce există între „macrocosmos” şi „microcosmos”, fiecare parte a Universului fiind analoagă celorlalte părţi, şi propriile sale părţi fiindu-i de asemenea analoage, deoarece toate sunt analoage Universului total, aşa cum am spus mai înainte. Rezultă de aici că, dacă luăm în considerare „macrocosmosul”, fiecare din domeniile definite pe care le cuprinde îi este analog; în acelaşi fel, dacă luăm în considerare „microcosmosul”, fiecare din modalităţile sale îi este de

2. Vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. XII, ediţia a 3-a.

3. Se poate spune aproape la fel despre comparaţiile societăţii umane cu un organism, care, aşa cum am remarcat altundeva în legătură cu instituţia castelor, conţin desigur o parte de adevăr, însă mulţi sociologi le-au folosit fără moderaţie şi uneori foarte puţin judicios (vezi *Introduction générale à l’étude des doctrines hindoues*, p. 203).

asemenea analoagă. Astfel că, în particular, modalitatea corporală a individualităţii umane poate fi

luată pentru a simboliza, prin diferitele sale părţi, aceeaşi individualitate considerată în mod integra12; însă ne vom mulţumi să semnalăm în trecere acest punct, căci credem că ar fi de puţin folos să ne întindem aici asupra consideraţiilor de acest gen, care nu au, din punctul nostru de vedere, decât o importanţă cu totul secundară, şi care de altfel, sub forma în care sunt prezentate cel mai adesea, nu corespund decât unei viziuni destul de sumare şi mai curând superficiale despre constituţia fiinţei umane3. În orice caz, atunci când cineva vrea să intre în asemenea consideraţii, şi chiar se limitează la a stabili diviziuni foarte generale în individualitate, nu ar trebui să uite niciodată că aceasta comportă în realitate o multitudine indefinită de modalităţi coexistente, după cum organismul corporal, la rândul său, se compune dintr-o multitudine indefinită de celule, fiecare având de asemenea propria ei existenţă.

Capitolul XIV

Simbolismul ţesutului

1. Acest cuvânt este identic cu latinescul *sutura*, aceeaşi rădăcină, cu sensul de „a coase”, găsindu-se deopotrivă în cele două limbi. E cel puţin curios de constatat că arăbescul *sûrat*, care desemnează capitolele *Korânului*, este compus exact din aceleaşi elemente ca şi sanscritul *sutura*; acest cuvânt are, de altfel, sensul apropiat de „rând” sau „sir”, derivaţia sa fiind necunoscută.

2. Rădăcina *tan* a acestui cuvânt exprimă în primul rând ideea de extensiune.

3. De simbolismul ţesutului e legată de asemenea folosirea sforilor cu noduri, care ţineau loc de scriere în China într-o epocă foarte veche; aceste sfori erau de acelaşi gen cu cele întrebuinţate de vechii peruvieni, care le numeau *quipos*.

Există un simbolism ce se raportează în mod direct la ceea ce am expus până acum, deşi i se dă uneori o aplicaţie care poate părea la prima vedere că se îndepărtează puţin de problema noastră: în doctrinele orientale, cărţile tradiţionale sunt desemnate frecvent prin termeni care, în sensul lor literal, se raportează la ţesut. Astfel, în sanscrită, *siitra* înseamnă în mod propriu „fir" 1: o carte poate fi alcătuită dintr-un ansamblu de *siitra-şi*, la fel cum o ţesătură este formată dintr-o asamblare de fire; *tantra* are deopotrivă sensul de „fir" şi „ţesătură", desemnând mai ales „urzeala" unei ţesături2. La fel, în chineză, *king* este „urzeala" unei ţesături, iar *wei* este „firul său de bătătură"; primul din aceste cuvinte desemnează în acelaşi timp o carte fundamentală, iar al doilea comentariile sale3. Această distincţie dintre „urzeală" şi

„Firul de bătătură" în ansamblul scrierilor tradiţionale corespunde, conform terminologiei hinduse, celei dintre *Shruti*, fructul inspiraţiei directe, şi *Smriti*, produsul reflexiei exercitate asupra datelor oferite de *Shruti*.*

Pentru a înţelege bine semnificaţia acestui simbolism, trebuie remarcat înainte de toate că „urzeala", formată din firele întinse în războiul de ţesut, reprezintă elementul imuabil şi principial, pe când „firele de bătătură", trecând printre cele ale „urzelii" prin mişcarea de du-te-vino a suveicii, reprezintă elementul variabil şi contingent, adică

aplicaţiile principiului la cutare sau cutare dintre condiţiile particulare. Pe de altă parte, dacă se ia în considerare un fir al urzelii şi un fir de bătătură, se remarcă imediat că unirea lor formează crucea, în care ele sunt respectiv linia verticală şi linia orizontală; şi orice punct al ţesăturii, fiind deci punctul de întâlnire a doua fire perpendiculare între ele, este chiar prin acest fapt centrul unei asemenea cruci. Or, conform a ceea ce am văzut despre simbolismul general al crucii, linia verticală reprezintă ceea ce uneşte între ele toate stările unei fiinţe sau toate treptele Existenţei, stabilind o legătură între punctele lor corespondente, în vreme ce linia orizontală reprezintă desfăşurarea uneia din aceste stări sau a uneia din aceste trepte. Dacă se raportează aceasta la ceea ce am arătat mai înainte, se poate spune, cum am făcut-o deja, că sensul orizontal va figura, de pildă, starea umană, iar sensul vertical ceea ce este transcendent în raport cu această stare; acest caracter transcendent ţine mai mult de *Shruti*, esenţialmente „non-umană”, pe când *Smriti* comportă aplicaţiile în ordinul uman şi este produsul exercitării facultăţilor specific umane.

Putem adăuga aici o altă remarcă din care va reieşi încă o dată concordanţa diverselor simbolisme, mai strâns legate între ele decât s-ar putea crede la prima vedere: ne referim la aspectul sub care crucea simbolizează unirea complementarelor. Am văzut că, sub acest aspect, linia verticală reprezintă principiul activ sau masculin (*Purusha*), iar linia orizontală principiul pasiv sau feminin (*Prakriti*), orice manifestare fiind produsă prin influenţa „nefëptuitoare” a primului asupra celui de-al doilea. Or, pe de altă partq, *Shruti* este asimilată luminii directe, figurată prin soare, iar *Smriti* luminii reflectate5, figurată prin lună; dar, în acelaşi timp, soarele şi luna, în aproape toate

tradiţiile, simbolizează respectiv principiile masculin şi feminin ale manifestării universale.

Simbolismul ţesutului nu este aplicabil doar scrierilor tradiţionale; el este folosit şi pentru a reprezenta lumea, mai exact ansamblul tuturor lumilor, adică stările sau treptele, în multitudine indefinită, care constituie Existenţa universală. Astfel, în *Upanişade*, Supremul *Brahma* este desemnat ca „Acela pe care sunt ţesute lumile, urzeala şi firul lor de bătătură”, sau prin alte formule asemănătoare6; urzeala şi firul de bătătură au desigur, şi aici, aceleaşi semnificaţii cu cele pe care le-am definit. Pe de altă parte, conform doctrinei daoiste, toate fiinţele sunt supuse alternanţei continue a doua stări, viaţa şi moartea (condensare şi disipare, vicisitudinile lui *yang* şi *yin*) *1*; comentatorii numesc această alternanţă „dute-vino-ul suveicii pe războiul de ţesut cosmic”.8

5. E foarte demn de remarcat aici dublul sens al cuvântului „reflexie”.

6. *Mundaka Upanishad*, Mundaka 2, Khanda, shruti 5; *Brihad-Aranyaka*

Upanishad, Adhyâya 3, Brahmana 8, shrutis 7 şi 8. – Călugărul budist

Kumârajâva a tradus în chineză o lucrare sanscrită intitulată *Năvodul lui*

Brahma (*Fan wangjing*), conform căreia lumile sunt dispuse ca ochiurile unui năvod.

7. *Dao Deling*, XVI.

8. Zhang Hong Yang compara de asemenea această alternanţă cu respiraţia, inspiraţia activă corespunzând

vieţii, expiraţia pasivă morţii, sfârşitul uneia fiind de altfel începutul celeilalte. Acelaşi comentator se mai foloseşte, ca termen de

De altfel, în realitate, există cu atât mai mult un raport între aceste două aplicaţii ale aceluiaşi simbolism, cu cât Universul însuşi, în anumite tradiţii, este simbolizat uneori printr-o carte:

comparaţie, de revoluţia lunară, luna plină fiind viaţa, iar cea nouă moartea, cu două perioade intermediare de creştere şi descreştere. În privinţa respiraţiei, ceea ce s-a spus aici trebuie raportat la fazele existenţei unei fiinţe comparate chiar cu cea care respiră; pe de altă parte, în ordinea universală, expiraţia corespunde desfăşurării manifestării, iar inspiraţia întoarcerii în non-manifestat, aşa cum am spus mai sus; după cum se consideră lucrurile, în raport cu manifestarea sau în raport cu principiul, nu trebuie uitat să se facă aplicaţia „sensului invers” în analogie.

9. Am arătat mai sus că, în anumite figurări, cartea sigilată cu şapte peceţi, pe care este culcat mielul, e situată, ca şi „Arborele Vieţii”, la sursa comună a celor patru fluvii paradiziace, şi am făcut atunci aluzie la un raport între simbolismul arborelui şi cel al cărţii: frunzele arborelui şi caracterele cărţii reprezintă deopotrivă toate fiinţele Universului (cele „zece mii de fiinţe” ale tradiţiei extrem-orientale).

10. Acest lucru este afirmat în mod expres în *Veda* şi în *Korân*; ideea „Evangheliei veşnice” arată de asemenea că aceeaşi concepţie nu este cu totul străină creştinismului.

vom aminti doar, în această privinţă, de *Liber Mundi*

a Rozei-Cruci şi de simbolismul binecunoscut al *Liber-Vitae*-i apocaliptice.9 Şi din acest punct de vedere, firele urzelii, prin care sunt legate punctele corespondente în toate stările, constituie Cartea sacră prin excelenţă, care este prototipul (sau mai degrabă arhetipul) tuturor scrierilor tradiţionale, acestea nefiind decât expresii ale ei în limbaj uman10; firele de bătătură, fiecare fiind derularea evenimentelor într-o anumită stare, îi constituie comentariul, în sensul că dau aplicaţiile relative la diverse stări; toate evenimentele, considerate în simultaneitatea „intemporalului", sunt înscrise astfel în această Carte, fiecare fiind, pentru a spune aşa, un semn grafic, identificându-se pe de altă parte cu un punct al ţesăturii. Despre acest simbolism al cărţii, vom cita un rezumat al învăţăturii lui Mohyiddim ibn Arabi: «Universul este o carte imensă; caracterele acestei cărţi sunt toate scrise, în principiu, de aceeaşi cerneală şi transcrise pe Tabla eternă de pana divină; toate sunt transcrise simultan şi indivizibil; de aceea, fenomenele esenţiale divine ascunse în „taina tainelor" au primit numele de „litere transcendente"; şi chiar aceste litere transcendente, după ce au fost condensate virtualmente în omniscienţa divină, sunt coborâte, prin suflul divin, în rândurile inferioare, compunând şi formând Universul manifestat».11

O altă formă a simbolismului ţesutului, întâlnită şi în tradiţia hindusă, este imaginea păianjenului ţesându-şi pânza, imagine cu atât mai exactă, cu cât acesta şi-o alcătuieşte din propria sa substanţă.12 în virtutea formei circulare a pânzei, care este de altfel schema plană a sferoidului cosmogonic, adică sfera deschisă la care am făcut deja aluzie, urzeala este reprezentată aici prin firele ce radiază dimprejurul centrului, iar firul de bătătură prin firele dispuse în circumferinţe concentrice.13 Pentru a

reveni de la aceasta la figura obişnuită a ţesăturii, nu trebuie decât să se considere centrul ca indefinit îndepărtat, astfel că razele devin paralele, conform direcţiei verticale, pe când circumferinţele concentrice devin drepte perpendiculare pe aceste raze, adică orizontale.

11. *El-Futûhâtul-Mekkiyah*. – S-ar putea face o apropiere de rolul pe care îl joacă, în egală măsură, literele în doctrina cosmogonică din *Sepher Ietsirah*.

12. Comentariul lui Shankarâchirya la *Brahmaputras*, Adhyâya 2, Păda 1, sûtra 25.

13. Păianjenul, stând în centrul pânzei lui, dă imaginea soarelui înconjurat de razele sale; el poate fi luat, aşadar, ca o imagine a „Inimii Lumii”.

Pe scurt, se poate spune că urzeala reprezintă principiile ce leagă între ele toate lumile sau toate stările, fiecare dintre firele sale legând punctele corespondente în aceste stări diverse, iar firul de bătătură semnifică ansamblul evenimentelor ce se produc în fiecare dintre lumi, aşa încât fiecare fir de bătătură este, cum am spus-o deja, desfăşurarea evenimentelor într-o lume determinată. Dintr-un alt punct de vedere, se mai poate spune că manifestarea unei fiinţe într-o anumită stare a existenţei este determinată, ca orice eveniment, de întâlnirea unui fir al urzelii cu un fir de bătătură. Fiecare fir al urzelii este deci o fiinţă considerată în natura sa esenţială, care, ca proiecţie directă a „Sinelui” principial, face legătura între toate stările sale, menţinându-i unitatea proprie de-a lungul indefinitei lor multiplicităţi. În acest caz, firul de bătătură care întâlneşte acest fir al urzelii într-un anumit

punct, corespunde unei stări definite de existenţă, iar intersecţia lor determină relaţiile acestei fiinţe, legate de manifestarea sa în această stare, cu mediul cosmic în care se situează sub acest raport. Natura individuală a unei fiinţe umane, de pildă, este rezultanta întâlnirii acestor două fire; în alţi termeni, se pot distinge totdeauna în cazul ei două tipuri de elemente, ce vor trebui raportate respectiv la sensul vertical şi la cel orizontal: primele exprimă ceea ce aparţine propriu-zis fiinţei luate în considerare, în timp ce următoarele provin din condiţiile de mediu.

14. Am făcut mai sus aluzie la acest aspect, în legătură cu direcţiile spaţiului.

15. Se găsesc, totuşi, urme ale unui simbolism de acelaşi gen în antichitatea greco-latină, în special în mitul parcelor; dar acesta pare să nu se raporteze decât la firele de bătătură, iar caracterul său „fatal” poate fi explicat, într-adevăr, prin absenţa ideii de urzeală, adică prin faptul că fiinţa este considerată doar în starea sa individuală, fără nicio intervenţie conştientă (pentru acest individ) a principiului său personal transcendent. Această interpretare este justificată, de altfel, prin modul în care Platon considerară axa verticală în mitul lui Ei armeanul (*Republica*, cartea X): după el, într-adevăr, axa luminoasă a lumii este „fusul necesităţii”; aceasta este o axă de diamant, înconjurată de mai multe învelişuri concentrice, de dimensiuni şi culori diferite, care corespund diferitelor sfere planetare; Parca *Klotho* îl răsuceşte cu mâna dreaptă, deci de la dreapta spre stânga, care este de asemenea sensul de rotaţie cel mai obişnuit şi mai normal al *swasticii*. – în privinţa acestei „axe de diamant”,

semnalăm că simbolul tibetan al lui *vajra*, care înseamnă în acelaşi timp „fulger” şi „diamant”, este şi el în raport cu „Axa Lumii”.

Să adăugăm că firele din care este alcătuită „ţesătura lumii” mai sunt desemnate, într-un simbolism echivalent, drept „părul lui Shiva” 14; s-ar putea spune că aceste fire sunt într-un anumit fel „liniile de forţă” ale Universului manifestat, direcţiile spaţiului fiind reprezentările lor în ordinul corporal. Se observă cu uşurinţă de câte aplicaţii diverse sunt susceptibile toate aceste consideraţii; dar noi n-am vrut aici decât să arătăm semnificaţia esenţială a acestui simbolism al ţesutului, care este, se pare, foarte puţin cunoscut în Occident15.

Capitolul XV

Reprezentarea continuităţii diferitelor modalităţi ale unei stări a fiinţei

Dacă luăm în considerare o stare a fiinţei, figurată printr-un plan orizontal în reprezentarea „microcosmică” pe care am descris-o, ne rămâne acum să arătăm într-un mod mai precis la ce corespund centrul acestui plan şi axa verticală ce trece prin acest centru. Dar, pentru a ajunge aici, va trebui să mai recurgem la o altă reprezentare geometrică, puţin diferită de cea precedentă, în care vom introduce nu doar paralelismul şi corespondenţa, cum am făcut până acum, ci şi continuitatea tuturor modalităţilor fiecărei stări a fiinţei între ele, de asemenea a tuturor stărilor, în alcătuirea fiinţei totale.

Pentru aceasta, fireşte, suntem nevoiţi să supunem figura noastră unei schimbări, care corespunde, în geometria analitică, trecerii de la un sistem de coordonate rectilinii la un sistem de coor-donate polare. Într-adevăr, în

loc de a reprezenta diferitele modalităţi ale unei stări prin linii paralele, cum am făcut mai înainte, putem să le reprezentăm prin circumferinţe concentrice trasate în acelaşi plan orizontal, având drept centru comun chiar centrul acestui plan, adică, după cum am explicat mai sus, punctul său de întâlnire cu axa verticală.

3. Lungimea unei circumferinţe fiind cu atât mai mare cu cât această circumferinţă este mai departe de centru, se pare la prima vedere că ea trebuie să conţină cu atât mai multe puncte; dar, pe de altă parte, dacă se remarcă faptul că fiecare punct al unei circumferinţe este extremitatea uneia din razele sale, şi că două circumferinţe concentrice au aceleaşi raze, trebuie să se concluzioneze de aici că nu există mai multe puncte în cea mai mare circumferinţă decât în cea mai mică. Soluţia acestei aparente dificultăţi se află în ceea ce am indicat în nota precedentă: nu există în realitate un număr de puncte pe o linie, căci aceste puncte nu pot fi propriu-zis „numărate”, multitudinea lor fiind dincolo de număr. În plus, dacă există tot atâtea puncte (dacă e posibil să ne exprimăm astfel în aceste condiţii) într-o circumferinţă ce descreşte pe măsură ce se apropie de centrul său, şi cum această circumferinţă, la limită, se reduce la centrul însuşi, acesta, deşi nu este decât un singur punct, trebuie să conţină aşadar toate în acest mod, se va vedea uşor că fiecare modalitate este finită, limitată, din moment ce este figurată printr-o circumferinţă, care este o curba închisă, sau cel puţin o linie ale cărei extremităţi ne sunt cunoscute şi ca şi date[1]; dar, pe de altă parte, această circumferinţă

1 Această restricţie este necesară pentru ca acest lucru să nu fie în contradicţie, nici măcar în aparenţă, cu ceea ce va urma.

conţine o multitudine indefinită de puncte[2], reprezentând indefinitatea modificărilor secundare pe care le comportă modalitatea considerată, oricare ar fi ea. În plus, circumferinţele concentrice nu trebuie să lase între ele niciun interval, decât distanţa infinitezimală dintre două puncte alăturate

(vom reveni puţin mai departe asupra acestei chestiuni), astfel încât ansamblul lor cuprinde toate punctele planului, ceea ce presupune că există continuitate între toate aceste circumferinţe. Dar, pentru a exista într-adevăr continuitate, trebuie ca sfârşitul fiecărei circumferinţe să coincidă cu începutul circumferinţei următoare (şi nu cu acela al aceleiaşi circumferinţe); şi, pentru ca acest lucru să fie posibil fără ca două circumferinţe succesive să se confunde, trebuie ca aceste circumferinţe, sau mai degrabă curbele pe care le-am considerat ca atare, să fie în realitate curbe deschise.

punctele circumferinţei, ceea ce revine la a spune că toate lucrurile sunt conţinute în unitate.

---

2 E important de remarcat că nu spunem un număr indefinit, ci o multitudine indefinită, deoarece e posibil ca indefinitatea de care e vorba să depăşească orice număr, deşi însăşi seria numerelor e indefinită, dar în mod discontinuu, pe cînd cea a punctelor unei linii este indefinită în mod continuu. Termenul de "multitudine" este mai întins şi mai cuprinzător decît cel de "multiplicitate numerică", putînd fi aplicat chiar în afara domeniului cantităţii, în care numărul nu este decît un mod special; acest lucru era înţeles bine de filozofii scolastici, care transpuneau această noţiune de "multitudine" în ordinul "transcendentalelor", adică a modurilor universale ale Fiinţei, multitudinea fiind faţă de multiplicitatea numerică în acelaşi raport analogic în care se află concepţia Unităţii metafizice faţă de cea a unităţii aritmetice sau cantitative. Trebuie să se înţeleagă bine că, atunci cînd vorbim de stările multiple ale fiinţei, e vorba de această multitudine "transcendentală", cantitatea nefiind decît o condiţie particulară aplicabilă doar unora din aceste stări.

De altfel, putem merge mai departe în acest sens: e imposibil din punct de vedere material să se traseze efectiv o linie care să fie cu adevărat o curbă închisă; pentru a dovedi acest lucru, e suficient să remarcăm că, în spaţiul în care este situată modalitatea noastră corporală, totul este fără întrerupere în mişcare (datorită combinării condiţiilor spaţiale şi temporale, mişcarea fiind într-un fel rezultanta acestei combinări), aşa încât, dacă vrem să trasăm o circumferinţă începând dintr-un anumit punct al spaţiului, ne vom găsi obligatoriu într-un alt punct atunci când vom termina trasarea şi nu vom reveni niciodată în punctul de plecare. La fel, curba ce simbolizează parcursul unui ciclu evolutiv oarecare[3] nu va trebui să treacă niciodată de două ori prin acelaşi punct, ceea ce înseamnă că nu trebuie să fie o curbă închisă (nicio curbă cuprinzând „puncte multiple”). Această reprezentare arată că nu pot exista două posibilităţi identice în Univers, ceea ce ar însemna de altfel o limitare a Posibilităţii totale, limitare imposibilă, deoarece ea n-ar putea fi concepută înainte de a concepe Posibilitatea. De aceea, orice limitare a Posibilităţii universale este, în sensul propriu şi riguros al cuvântului, o imposibilitate; şi prin aceasta, toate sistemele filosofice, ca sisteme, postulând în mod explicit sau implicit asemenea limitări, sunt condamnate la o egală neputinţă din punct de vedere metafizic.[4] Pentru a nu reveni la

3 Prin "ciclu evolutiv" înţelegem, conform semnificaţiei originare a expresiei, procesul de desfăşurare a posibilităţilor cuprinse într-un mod oarecare de existenţă, fără ca acest proces să implice ceva ce poate avea cea mai mică legătură cu vreo teorie "evoluţionistă" (cf. Omul şi devenirea sa după Vedantă, cap. XVII, ediţia a 3-a); am spus de altfel destul de des ce merită să gîndim despre teorii de acest gen, aşa că ar fi inutil să mai insistăm aici asupra lor.

4 în plus, e uşor de văzut că acesta exclude toate teoriile mai mult sau mai puţin "reîncarnaţioniste" ce au apărut în Occidentul modem, de

posibilităţi identice sau presupuse ca atare, vom remarca, pentru mai multă precizie, că două posibilităţi ce ar fi cu adevărat identice nu s-ar diferenţia prin niciuna din condiţiile lor de realizare; dar, dacă toate condiţiile sunt la fel, avem aceeaşi posibilitate şi nu două posibilităţi distincte, deoarece ar exista în acest caz coincidenţă sub toate raporturile[5]; acest raţionament poate fi aplicat în mod riguros tuturor punctelor reprezentării noastre, fiecare din aceste puncte figurând o modificare particulară ce realizează o anumită posibilitate determinată.[6]

Începutul şi sfârşitul uneia dintre circumferinţele pe care le-am luat în considerare nu sunt aşadar în acelaşi punct, ci în două puncte consecutive ale aceleiaşi raze, şi nu se poate spune, de fapt, nici măcar că acestea aparţin aceleiaşi circumferinţe: unul aparţine încă circumferinţei precedente, al cărei sfârşit este, iar celălalt aparţine deja circumferinţei următoare, căreia îi este începutul. Termenii extremi ai unei serii indefinite pot fi priviţi ca fiind situaţi în afara acestei serii, prin chiar faptul că stabilesc continuitatea sa cu alte serii: şi acest lucru poate fi aplicat, în particular, naşterii şi morţii modalităţii corporale a individualităţii umane. Astfel, cele două modificări extreme ale fiecărei modalităţi nu coincid, însă există corespondenţă între ele în ansamblul stării fiinţei din care

---

asemenea faimoasa "eternă reîntoarcere" a lui Nietzsche şi alte concepţii asemănătoare; de altfel, am dezvoltat pe larg aceste consideraţii în L'Erreur spirite, partea a 2-a, cap. VI.

5 Acesta este un punct pe care Leibniz pare să-1 fi văzut destul de bine cînd postula "principiul indiscernabilelor", deşi nu 1-a formulat poate tot atît de clar (cf. Autorité spirituelle et pouvoir temporel, cap. VII).

6 înţelegem aici termenul "posibilitate" în accepţiunea sa cea mai restrînsă şi mai specializată: nu e vorba chiar de o posibilitate particulară susceptibilă de o desfăşurare indefinită, ci doar de unul din elementele oarecare ce comportă o astfel de desfăşurare.

face parte această modalitate, această corespondenţă fiind indicată de situarea punctelor lor reprezentative pe aceeaşi rază ieşită din centrul planului. Prin urmare, aceeaşi rază va conţine modificările extreme ale tuturor modalităţilor stării considerate, modalităţi ce nu trebuie privite propriu-zis ca succesive (căci ele pot fi la fel de bine simultane), ci doar ca înlănţuindu-se în mod logic. Curbele ce figurează aceste modalităţi, în loc să fie circumferinţe cum am presupus mai întâi, sunt spirele succesive ale unei spirale indefinite trasate în plan orizontal şi desfăşurându-se începând din centrul său; această curbă merge amplificându-se într-un mod continuu de la o spiră la alta, raza variind aşadar cu o cantitate infinitezimală, care este distanţa dintre două puncte consecutive ale acestei raze. Această distanţă poate fi presupusă cât de mică se doreşte, conform însăşi definiţiei cantităţilor infinitezimale, care sunt cantităţi susceptibile să descrească în mod indefinit; însă ea nu poate fi considerată niciodată nulă, căci două puncte consecutive nu se confundă; dacă ea ar putea deveni nulă, n-ar mai exista decât unul şi acelaşi punct.

Capitolul XVI

Raporturile punctului cu întinderea

Merită să ne oprim puţin asupra chestiunii ridicate de ultima remarcă pe care am făcut-o, fără ca totuşi să tratăm aici consideraţiile referitoare la întindere cu toate dezvoltările pe care le-ar comporta acest subiect, ce intră propriu-zis în studiul condiţiilor existenţei corporale. Vrem să semnalăm mai cu seamă faptul că distanţa dintre două puncte imediat alăturate, pe care am fost nevoiţi s-o luăm în considerare în vederea introducerii continuităţii în reprezentarea geometrică a fiinţei, poate fi privită ca limita

întinderii în sensul cantităţilor indefinit descrescătoare; altfel spus, ea este cea mai mică întindere posibilă, după care nu mai există întindere, deci condiţie spaţială, ea neputând fi suprimată fără a ieşi din domeniul de existenţă supus acestei condiţii. Aşadar, atunci când întinderea se divide în mod indefinit[7] şi se împinge această diviziune cât mai departe posibil, adică până la limitele posibilităţii spaţiale prin care este condiţionată divizibilitatea (indefinită, de altfel, atât în sensul descrescător, cât şi în cel crescător), nu se poate ajunge la un punct ca rezultat ultim, ci la distanţa elementară dintre două puncte. Rezultă de aici că, pentru a exista întindere sau condiţie spaţială, trebuie să existe deja două puncte, iar întinderea (cu o dimensiune) realizată prin prezenţa lor simultană, şi care este tocmai distanţa dintre ele, constituie un al treilea element ce exprimă relaţia existentă între aceste două puncte, unindu-le şi separându-le în acelaşi timp. De altfel, această distanţă, atâta vreme cât este considerată ca o relaţie, nu este evident compusă din părţi, căci părţile în care ar fi împărţită, dacă ar fi posibil, n-ar fi decât alte relaţii de distanţă, de care ea este în mod logic independentă, aşa cum, din punct de vedere numeric, unitatea este independentă de fracţii.[8] Acest lucru este

---

7 Spunem "în mod indefinit" şi nu "la infinit", ceea ce ar fi o absurditate, divizibilitatea fiind necesarmente un atribut propriu unui domeniu limitat, deoarece condiţia spaţială, de care depinde, este la rîndul ei esenţialmente limitată; trebuie deci să existe o limită a divizibilităţii, precum a oricărei relativităţi sau determinaţii oarecare, şi putem avea certitudinea că această limită există, chiar dacă ea nu ne este accesibilă în mod actual.

8 Fracţiile nu pot deci să fie, la drept vorbind, "părţi ale unităţii", căci adevărata unitate este în mod evident lipsită de părţi; această definiţie eronată ce este dată adesea fracţiilor implică o confuzie între unitatea numerică, esenţial-mente indivizibilă, şi "unităţile de măsură", ce nu

adevărat pentru o distanţă oarecare, când nu este considerată decât în raport cu două puncte ce îi sunt extremităţi şi, *a fortiori*, pentru o distanţă infinitezimală ce nu este o cantitate definită, ci exprimă doar o relaţie spaţială între două puncte imediat alăturate, aşa cum sunt două puncte consecutive ale unei linii oarecare. Pe de altă parte, punctele înseşi, considerate ca extremităţi ale unei distanţe, nu sunt părţi ale conţinutului spaţial, deşi relaţia de distanţă presupune că ele sunt considerate ca fiind situate în spaţiu; aşadar, distanţa este în realitate adevăratul element spaţial.

În consecinţă, nu se poate spune, cu toată rigoarea, că linia ar fi formată din puncte, şi acest lucru se înţelege uşor, deoarece, fiecare punct fiind fără întindere, simpla lor adiţionare, chiar dacă ele sunt în multitudine indefinită, nu poate niciodată să formeze o întindere; linia este constituită în realitate din distanţele elementare dintre punctele sale consecutive. În acelaşi mod, şi pentru un motiv asemănător, dacă luăm în considerare într-un plan oindefânitate de drepte paralele, nu putem spune că planul este constituit din reuniunea tuturor acestor drepte, sau că acestea sunt adevăratele elemente constitutive ale planului; adevăratele elemente sunt distanţele între aceste drepte, distanţe prin care ele sunt drepte distincte şi inconfundabile; şi, dacă dreptele formează planul într-un anumit sens, nu o fac prin ele însele, ci prin distanţele dintre ele, cum este şi cazul punctelor în raport cu dreapta. În plus, la fel, întinderea cu trei dimensiuni nu este compusă dintr-o indefânitate de planuri paralele, ci de distanţele dintre toate aceste planuri.

---

sînt unităţi decît într-un mod cu totul relativ şi convenţional, şi care, fiind de natura mărimilor continue, sunt necesarmente divizibile şi compuse din părţi.

Totuşi, elementul primordial, cel ce există prin el însuşi, este punctul, deoarece el este presupus de distanţă şi aceasta nu este decât o relaţie; întinderea însăşi presupune aşadar punctul. Se poate spune că acesta conţine în sine o virtualitate de întindere, pe care n-o poate desfăşura decât dedublându-se mai întâi, pentru a se pune într-un fel în faţa lui însuşi, apoi multiplicându-se (sau mai bine spus submultiplicându-se) în mod indefinit, aşa încât întinderea manifestată provine în întregime din diferenţierea sa, ori, pentru a vorbi mai exact, din el însuşi atâta timp cât se diferenţiază. De altfel, această diferenţiere nu are realitate decât din punctul de vedere al manifestării spaţiale; ea este iluzorie din perspectiva punctului principial însuşi, care nu încetează prin aceasta să fie în sine aşa cum a fost, şi a cărui unitate esenţială n-ar putea fi afectată câtuşi de puţin de ea.[9] Punctul, considerat în sine, nu este supus deloc condiţiei spaţiale, din moment ce, dimpotrivă, îi este principiu: el realizează spaţiul, produce întinderea prin actul său, care, în condiţia temporală (însă numai în aceasta), se traduce prin mişcare; dar, pentru a realiza astfel spaţiul, el trebuie ca, printr-una din modalităţile sale, să se situeze în acest spaţiu, care de altfel nu este nimic fără el, şi pe care-l va umple în întregime cu desfăşurarea propriilor virtualităţi.[10]

---

9 Dacă manifestarea spaţială dispare, toate punctele situate în spaţiu se resorb în punctul principial unic, deoarece nu mai există între ele nici o distanţă.

10 Leibniz a făcut pe bună dreptate distincţia între ceea ce numea "punctele metafizice", ce sînt pentru el adevăratele "unităţi ale substanţei", şi care sînt
independente de spaţiu, şi "punctele matematice", ce nu sînt decît simple modalităţi ale precedentelor, determinări spaţiale ale lor, constituind respectivele lor "puncte de vedere" pentru a reprezenta sau exprima Universul. De asemenea, pentru Leibniz, ceea ce e situat în

El poate să se identifice pentru a le realiza – succesiv în condiţia temporală sau simultan în afara acestei condiţii (ceea ce, s-o spunem în trecere, ne-ar scoate din spaţiul obişnuit cu trei dimensiuni) [11] – cu toate punctele potenţiale ale acestei întinderi, aceasta fiind considerată în acest caz doar ca simplă putere de a fi, care nu este altceva decât virtualitatea totală a punctului conceput sub aspectul său pasiv, sau ca potenţialitate, locul sau conţinătorul tuturor manifestărilor sale, conţinător ce nu este nimic în mod actual, decât prin realizarea conţinutului său posibil.[12]

Punctul primordial, fiind fără dimensiuni, este şi fără formă; el nu face parte aşadar din ordinul existenţelor individuale; el nu se individualizează într-un fel decât atunci când se situează în spaţiu, şi asta nu în el însuşi, ci printr-una din modalităţile sale, astfel încât, la drept vorbind, acestea sunt propriu-zis individualizate, iar nu punctul principial. De altfel, pentru a exista formă, trebuie să existe deja diferenţiere, deci multiplicitate realizată într-o anumită măsură, ceea ce nu e posibil decât atunci când punctul se opune, lui însuşi, dacă se poate spune aşa, prin două sau mai multe dintre modalităţile sale de

---

spaţiu constituie realitatea spaţiului însuşi; însă e evident că nu s-ar putea raporta la spaţiu, cum o face el, tot ceea ce constituie, în orice fiinţă, expresia Universului total.

11 Transmutarea din succesiune în simultaneitate, în integrarea stării umane, implică într-un anumit fel o "spaţializare" a timpului, ce se poate traduce prin adăugarea unei a patra dimensiuni.

12 E uşor de înţeles că raportul punctului principial cu întinderea virtuală, sau mai degrabă potenţială, este analog celui dintre "esenţă" şi "substanţă", aceşti doi termeni fiind înţeleşi în sensul lor universal, adică desemnînd cei doi poli ai manifestării, activ şi pasiv, pe care doctrina hindusă îi numeşte Purusha şi Prakriti (vezi Omul şi devenirea sa după Vedănta, cap. IV).

manifestare spaţială; iar această opoziţie este ceea ce, în fond, constituie distanţa, a cărei realizare este prima efectuare a spaţiului, care nu este fără ea, cum am spus, decât o pură potentă de receptivitate. Să mai remarcăm că distanţa nu există mai întâi decât în mod virtual sau implicit în forma sferică de care am vorbit mai sus, şi care corespunde minimului de diferenţiere, fiind „izotropă” în raport cupunctul central, fără nimic care să distingă o direcţie particulară în raport cu toate celelalte; raza, care este aici expresia distanţei (luată din centru spre periferie), nu este trasată în mod efectiv şi nu face parte integrantă din figura sferică. Realizarea efectivă a distanţei nu se află explicitată decât în linia dreaptă, şi în calitate de element iniţial şi fundamental al acesteia, ca rezultat al specificaţiei unei anumite direcţii determinate; în consecinţă, spaţiul nu poate fi privit ca „izotrop” şi, din acest punct de vedere, el trebuie raportat la doi poli simetrici (două puncte între care există distanţă), în loc să fie raportat la un centru unic.

Punctul ce realizează întreaga întindere, cum am arătat-ose face centrul ei, cuprinzând-o conform tuturor dimensiunilor sale, prin extensia indefinită a braţelor crucii spre cele şase direcţii sau spre cele şase puncte cardinale ale acestei întinderi. Prin această cruce este simbolizat „Omul Universal”, dar nu şi omul individual (acesta, ca atare, neputând atinge nimic care să fie în afara propriei sale stări de fiinţă); „Omul Universal” este cu adevărat „măsura tuturor lucrurilor”, pentru a folosi expresia lui Protagoras pe care am amintit-o deja în altă parte[13], dar, bineînţeles, fără a atribui sofistului grec cea

13 Omul şi devenirea sa după Vêdânta, cap. XVI, ediţia a 3-a.

mai mică înţelegere a acestei interpretări metafizice[14].

Ontologia Rugului aprins

Mai putem preciza semnificaţia dedublării punctului prin polarizare, aşa cum am expus-o, situându-ne în punct de vedere „ontologic”; şi, pentru a face acest lucru mai uşor de înţeles, putem lua în considerare aplicaţia mai întâi din punct de vedere logic şi chiar gramatical. Într-adevăr, avem aici trei elemente, cele două puncte şi distanţa dintre ele, şi e uşor de înţeles că aceste trei elemente corespund foarte exact elementelor unei propoziţii: cele două puncte reprezintă cei doi termeni ai ei, iar distanţa, exprimând relaţia ce există între ele, joacă rolul „copulei”, adică al elementului ce leagă cei doi termeni între ei. Dacă luăm în considerare propoziţia sub forma sa cea mai obişnuită şi în acelaşi timp cea mai generală, aceea a propoziţiei predicative, în care „copula” este verbul „a fi”[15], vedem că ea exprimă o identitate, cel puţin sub un anumit raport, între subiect şi numele predicativ; şi aceasta corespunde faptului că cele două puncte nu sunt în realitate decât dedublarea unuia şi aceluiaşi punct, ce se situează, ca să spunem aşa, în faţa lui însuşi cum am explicat-o.

---

14 Dacă intenţia noastră era să ne consacram aici unui studiu mai complet asupra condiţiei spaţiale şi limitărilor sale, am fi arătat în ce mod se poate deduce, din consideraţiile expuse în acest capitol, o demonstraţie a absurdităţii teoriilor atomiste. Vom spune doar, fără a insista mai mult, că tot ce este corporal e în mod necesar divizibil, prin chiar faptul că este întins, adică supus condiţiei spaţiale (cf. Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, pp. 239-240).

15 Toate celelalte forme de propoziţii pe care le iau în considerare unii logicieni pot fi întotdeauna aduse la forma predicativă, pentru că raportul exprimat prin aceasta are un caracter mai fundamental decît celelalte.

Pe de altă parte, se poate de asemenea lua în considerare raportul dintre cei doi termeni ca fiind un raport de cunoaştere: în acest caz, fiinţa, situându-se, ca să spunem aşa, în faţa ei însăşi pentru a se cunoaşte, se dedublează în subiect şi obiect; dar, şi aici, acestea două nu sunt decât una în realitate. Acest lucru poate fi extins la orice cunoaştere adevărată, ce implică esenţialmente o identificare a subiectului cu obiectul, ceea ce se poate exprima spunând că, sub raportul şi în măsura în care există cunoaştere, fiinţa cunoscătoare este fiinţa cunoscută; se vede în consecinţă că acest punct de vedere se leagă în mod direct de cel precedent, deoarece se poate spune că obiectul cunoscut este un nume predicativ (adică o modalitate) al subiectului cunoscător.

Dacă luăm în considerare acum Fiinţa universală, reprezentată prin punctul principial în unitatea sa indivizibilă, şi faţă de care toate fiinţele, ca manifestate în Existenţă, nu sunt în fond decât „participaţii”, putem spune că ea se polarizează în subiect şi nume predicativ fără ca unitatea să-i fie afectată; şi propoziţia în care ea este deopotrivă subiect şi nume predicativ ia această formă: „Fiinţa este Fiinţa”. Acesta este chiar enunţul a ceea ce logicienii numesc „principiul identităţii”; însă, sub această formă, se vede că extensia sa reală depăşeşte domeniul logicii, şi că este, înainte de toate, un principiu ontologic, oricare ar fi aplicaţiile ce pot rezulta din el în diverse ordine. Se mai poate spune că aceasta este expresia raportului între Fiinţa ca subiect (Cine este) şi Fiinţa ca nume predicativ (Ce este), şi că, pe de altă parte, Fiinţa-subiect fiind Cunoscătorul şi Fiinţa-nume predicativ (sau obiect) Cunoscutul, acest raport este Cunoaşterea însăşi; dar, în acelaşi timp, acesta este raportul identităţii;

Cunoaşterea absolută este aşadar identitatea însăşi, iar orice cunoaştere adevărată, fiind o participare la ea, implică de asemenea identitatea în măsura în care este efectivă. Să mai adăugăm că, raportul neavând realitate decât prin cei doi termeni pe care îi pune în legătură, şi aceştia reducându-se de fapt la unul, cele trei elemente (Cunoscătorul, Cunoscutul şi Cunoaşterea) nu sunt în realitate decât unul[16]; acest

Mai putem preciza semnificaţia dedublării punctului prin polarizare, aşa cum am expus-o, situându-ne în punct de vedere „ontologic”; şi, pentru a face acest lucru mai uşor de înţeles, putem lua în considerare aplicaţia mai întâi din punct de vedere logic şi chiar gramatical. Într-adevăr, avem aici trei elemente, cele două puncte şi distanţa dintre ele, şi e uşor de înţeles că aceste trei elemente corespund foarte exact elementelor unei propoziţii: cele două puncte reprezintă cei doi termeni ai ei, iar distanţa, exprimând relaţia ce există între ele, joacă rolul „copulei”, adică al elementului ce leagă cei doi termeni între ei. Dacă luăm în considerare propoziţia sub forma sa cea mai obişnuită şi în acelaşi timp cea mai generală, aceea a propoziţiei predicative, în care „copula” este verbul „a fi”[17], vedem că ea exprimă o identitate, cel puţin sub un anumit raport, între subiect şi numele predicativ; şi aceasta corespunde faptului că cele două

16 Vezi ceea ce am spus despre ternarul Sachchidănanda în Omul şi devenirea sa după Vêdânta, cap. XIV, ediţia a 3-a.

17 Toate celelalte forme de propoziţii pe care le iau în considerare unii logicieni pot fi întotdeauna aduse la forma predicativă, pentru că raportul exprimat prin aceasta are un caracter mai fundamental decît celelalte.

puncte nu sunt în realitate decât dedublarea unuia şi aceluiaşi punct, ce se situează, ca să spunem aşa, în faţa lui însuşi cum am explicat-o.

Pe de altă parte, se poate de asemenea lua în considerare raportul dintre cei doi termeni ca fiind un raport de cunoaştere: în acest caz, fiinţa, situându-se, ca să spunem aşa, în faţa ei însăşi pentru a se cunoaşte, se dedublează în subiect şi obiect; dar, şi aici, acestea două nu sunt decât una în realitate. Acest lucru poate fi extins la orice cunoaştere adevărată, ce implică esenţialmente o identificare a subiectului cu obiectul, ceea ce se poate exprima spunând că, sub raportul şi în măsura în care există cunoaştere, fiinţa cunoscătoare este fiinţa cunoscută; se vede în consecinţă că acest punct de vedere se leagă în mod direct de cel precedent, deoarece se poate spune că obiectul cunoscut este un nume predicativ (adică o modalitate) al subiectului cunoscător.

Dacă luăm în considerare acum Fiinţa universală, reprezentată prin punctul principial în unitatea sa indivizibilă, şi faţă de care toate fiinţele, ca manifestate în Existenţă, nu sunt în fond decât „participaţii”, putem spune că ea se polarizează în subiect şi nume predicativ fără ca unitatea să-i fie afectată; şi propoziţia în care ea este deopotrivă subiect şi nume predicativ ia această formă: „Fiinţa este Fiinţa”. Acesta este chiar enunţul a ceea ce logicienii numesc „principiul identităţii”; însă, sub această formă, se vede că extensia sa reală depăşeşte domeniul logicii, şi că este, înainte de toate, un principiu ontologic, oricare ar fi aplicaţiile ce pot rezulta din el în diverse ordine. Se mai poate spune că aceasta este expresia raportului între Fiinţa ca subiect (Cine este) şi Fiinţa ca nume predicativ (Ce este), şi că, pe de altă parte,

Fiinţa-subiect fiind Cunoscătorul şi Fiinţa-nume predicativ (sau obiect) Cunoscutul, acest raport este Cunoaşterea însăşi; dar, în acelaşi timp, acesta este raportul identităţii; Cunoaşterea absolută este aşadar identitatea însăşi, iar orice cunoaştere adevărată, fiind o participare la ea, implică de asemenea identitatea în măsura în care este efectivă. Să mai adăugăm că, raportul neavând realitate decât prin cei doi termeni pe care îi pune în legătură, şi aceştia reducându-se de fapt la unul, cele trei elemente (Cunoscătorul, Cunoscutul şi Cunoaşterea) nu sunt în realitate decât unul[18]; acest lucru se poate exprima spunând că „Fiinţa. Se cunoaşte pe Sine însăşi prin Sine însăşi”.[19]

Ceea ce e remarcabil şi arată clar valoarea tradiţională a formulei pe care am explicat-o astfel, e faptul că ea se găseşte textual în Biblia ebraică, în relatarea manifestării lui Dumnezeu în faţa lui Moise în Rugul aprins[20]: Moise întrebându-L care este Numele Său,

---

18 Vezi ceea ce am spus despre ternarul Sachchidânanda în Omul şi devenirea sa după Vêdânta, cap. XIV, ediţia a 3-a.

19 în ezoterismul islamic, se găsesc de asemenea formule ca acestea: "Allah a creat lumea din El însuşi prin El însuşi în El însuşi", sau: "El a trimis mesajul Său din El însuşi Lui însuşi prin El însuşi". Aceste formule sînt de altfel echivalente, căci "mesajul divin" este "Cartea Lumii", arhetipul tuturor Cărţilor sacre, iar "literele transcendente" ce compun această Carte sînt toate creaturile, aşa cum am explicat mai sus. Prin urmare, rezultă de aici că "ştiinţa literelor" {ilmuUhuruf), înţeleasă în sensul său superior, este cunoaşterea tuturor lucrurilor în principiul însuşi, ca esenţe eterne; într-un sens pe care l-am putea numi de mijloc, aceasta este cosmogonia; în fine, în sensul inferior, aceasta este cunoaşterea virtuţilor numelor şi numerelor, atît cît exprimă ele natura fiecărei fiinţe, cunoaştere ce permite exercitarea prin mijlocirea lor, în virtutea acestei corespondenţe, a unei acţiuni de ordin "magic" asupra fiinţelor înseşi.

20 în anumite şcoli ale ezoterismului islamic, "Rugul aprins", suport al

El răspunde: *Eheieh asher Eheieh*[21], ceea ce se traduce îndeobşte prin „Eu sunt Cel ce sunt” (sau „Cel ce este”), dar a cărei semnificaţie cea mai exactă este: „Fiinţa este Fiinţa”[22]. Există două moduri de a examina structura acestei formule, primul constând în desfacerea ei în trei stadii succesive şi graduale, conform ordinii însăşi a celor trei cuvinte din care este formată: *Eheieh*, „Fiinţa”; *Eheieh asher*, „Fiinţa este”; *Eheieh asher Eheieh*, „Fiinţa este Fiinţa”. Într-adevăr, Fiinţa fiind dată, ceea ce se poate spune despre ea (şi ar trebui adăugat: ceea ce nu se poate spune), e mai întâi că Ea este, iar apoi că Ea este Fiinţa; aceste afirmaţii necesare constituie esenţialmente întreaga ontologie în sensul propriu al acestui cuvânt.[23] Al doilea mod de a examina aceeaşi formulă, constă în a pune mai

---

manifestării divine, este luat ca simbol al aparenţei individuale ce subzistă atunci cînd fiinţa a ajuns la "Identitatea Supremă", caz ce corespunde celui al lui jîvan-mukta din tradiţia hindusă (vezi Omul şi devenirea sa după Vêdânta, cap. XXIII, ediţia a 3-a): e vorba despre inima ce răspîndeşte lumina Shekinei, prin prezenţa realizată în mod efectiv a "sinelui Suprem" în centrul individualităţii umane.

21 Exodul, III, 14.

22 Eheieh trebuie considerat aici, într-adevăr, nu ca un verb, ci ca un substantiv, aşa cum arată mai departe textul, în care Moise este sfătuit să spună poporului: "Eheieh m-a trimis la voi". Cît despre pronumele relativ asher, "care", atunci cînd joacă rolul de "copulă" cum e cazul aici, el are sensul verbului "a fi" căruia îi ţine locul în propoziţie.

23 Cunoscutul "argument ontologic" al Sfîntului Anselm şi Descartes, care a dat naştere atîtor discuţii, şi care este, într-adevăr, foarte contestabil sub forma "dialectică" în care a fost prezentat, devine cu totul inutil, la fel ca orice alt raţionament, dacă, în loc să se vorbească de "existenţa lui Dumnezeu" (ceea ce implică de altfel o neînţelegere a semnificaţiei cuvîntului "existenţă"), se ia în considerare pur şi simplu această formulă: "Fiinţa este", care e evidenţa cea mai imediată, relevată de intuiţia intelectuală şi nu de raţiunea discursivă (vezi Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, pp. 114-115).

întâi primul *Eheieh*, apoi al doilea ca reflex al primului într-o oglindă (imagine a contemplării Fiinţei de către ea însăşi); pe al treilea loc, „copula" *asher* se situează între aceşti doi termeni ca o legătură ce exprimă relaţia lor reciprocă. Aceasta corespunde exact la ceea ce am expus înainte: punctul, mai întâi unic, se dedublează apoi printr-o polarizare care este de asemenea o reflexie, iar relaţia de distanţă (relaţie esenţialmente reciprocă) se stabileşte între cele două puncte prin chiar faptul situării lor unul în faţa celuilalt.[24]

Trecerea de la coordonatele rectilinii la coordonatele polare; continuitatea prin rotaţie

Trebuie să revenim acum la reprezentarea geometrică pe care am expus-o ultima dată, şi a cărei introducere, cum am remarcat, echivalează cu a înlocui prin coordonate polare coordonatele rectilinii şi rectangulare ale precedentei noastre reprezentări „microcosmice". Orice variaţie a razei spiralei pe care am luat-o în considerare corespunde unei variaţii echivalente pe axa ce traversează toate modalităţile, adică perpendiculară pe direcţia conform căreia s-a efectuat desfăşurarea fiecărei modalitaţi. În ce priveşte variaţiile pe axa paralelă la această din urmă direcţie, ele sunt înlocuite prin diferitele poziţii pe care le ocupă raza învârtindu-se în jurul polului (centrul planului sau originea coordonatelor), adică prin variaţiile acestui unghi de rotaţie, măsurat începând de la o anumită poziţie luată ca origine. Această poziţie iniţială, care va fi normală la începutul spiralei

24 Trebuie să se remarce faptul că, Eheieh-u\ ebraic fiind Fiinţa pură, sensul acestui nume divin se identifică perfect cu cel al lui Ishwara din doctrina hindusă, care conţine la fel în el însuşi ternarul Sachchidânanda.

(această curbă pornind din centru, tangentă la poziţia razei care este perpendiculară pe aceea), va fi cea a razei care conţine, cum am spus, modificările extreme (începutul şi sfârşitul) ale tuturor modalităţilor.

Însă, în aceste modalităţi, nu doar începutul şi sfârşitul sunt în corespondenţă, ci fiecare modificare intermediară sau element al unei modalităţi îşi are în egală măsură corespondenţa sa în toate celelalte, modificările corespondente fiind întotdeauna reprezentate prin puncte situate pe o aceeaşi rază ieşită din pol. Dacă s-ar lua această rază, oricare ar fi ea, ca normala la originea spiralei, am avea totdeauna aceeaşi spirală, dar figura în întregul ei s-ar roti sub un anumit unghi. Pentru a reprezenta perfecta continuitate ce există între toate modalităţile, şi în corespondenţa tuturor elementelor lor, ar trebui să se presupună că figura ocupă simultan toate poziţiile posibile în jurul polului, toate aceste figuri similare interpenetrându-se, deoarece fiecare din ele, în ansamblul desfăşurării sale indefinite, cuprinde de asemenea toate punctele planului. Aceasta nu e, la drept vorbind, decât una şi aceeaşi figură într-o indefinitate de poziţii diferite, poziţii ce corespund indefinităţii valorilor pe care le poate lua unghiul de rotaţie, presupunând că acest unghi variază într-un mod continuu până ce această rază, pornită din poziţia iniţială pe care am definit-o, ajunge, după o revoluţie completă, să se suprapună peste această poziţie primă.

A

În această supoziţie, am avea imaginea exactă a unei mişcări vibratorii propagându-se în mod indefinit, în unde concentrice, în jurul punctului său de plecare, într-un plan

orizontal asemănător suprafeţei libere a unui lichid[25]; şi acesta ar fi de asemenea simbolul geometric cel mai exact ce se poate da integralităţii unei stări a fiinţei. Dacă am vrea să mergem mai departe în consideraţiile de ordin pur matematic, ce nu ne interesează aici decât în măsura în care furnizează reprezentări simbolice, s-ar putea chiar demonstra că realizarea acestei integralităţi ar corespunde integrării ecuaţiei diferenţiale care exprimă relaţia ce există între variaţiile concomitente ale razei şi unghiului său de rotaţie, ambele elemente variind unul în funcţie de celălalt, într-un mod continuu, adică în cantităţi infinitezimale. Constanta arbitrară ce figurează în integrală ar fi determinată prin poziţia razei luate ca origine, şi chiar această cantitate, care nu este fixată decât de o poziţie determinată a figurii, ar trebui să varieze într-un mod continuu de la o la 2 pentru toate poziţiile sale, astfel încât, dacă acestea se consideră că pot fi simultane (ceea ce revine la a suprima condiţia temporală, care dă activităţii manifestării calificarea particulară ce constituie mişcarea), trebuie lăsată constanta indeterminată între aceste două valori extreme.

Totuşi, trebuie remarcat că aceste reprezentări geometrice, oricare ar fi ele, sunt întotdeauna mai mult sau mai puţin imperfecte, precum este de altfel, în mod necesar, orice reprezentare şi orice expresie formală. Într-adevăr, suntem în mod firesc obligaţi să le situăm într-un spaţiu particular, într-o întindere determinată, iar spaţiul, chiar considerat în întreaga extensie de care este susceptibil, nu este nimic mai mult decât o condiţie

25 E vorba de ceea ce se numeşte, în fizică, suprafaţă liberă "teoretică", deoarece, în fapt, suprafaţa liberă a unui lichid nu este indefinit întinsă şi nu realizează niciodată în mod perfect planul orizontal.

specială conţinută într-una din treptele Existenţei universale, condiţie la care (unită sau combinată de altfel cu celelalte condiţii ale aceluiaşi ordin) sunt supuse unele din domeniile multiple cuprinse în această treaptă a Existenţei, fiecare dintre aceste domenii fiind, în „macrocosmos”, analogul a ceea ce este în „microcosmos” modalitatea corespondentă a stării fiinţei situată în aceeaşi treaptă. Reprezentarea este în mod necesar imperfectă, prin chiar faptul că este închisă în limite mai restrânse decât ceea ce este reprezentat, şi de altfel, dacă n-ar fi aşa, ea ar fi inutilă[26]; dar, pe de altă parte, ea este cu atât mai puţin imperfectă cu cât – deşi rămâne totdeauna cuprinsă în limitele conceptibilului actual, şi chiar în acelea, mult mai strâmte, ale imaginabilului (ce provine în întregime din sensibil) – devine totuşi mai puţin limitată, ceea ce, în definitiv, revine la a spune că ea face să intervină o putere mai înaltă a indefinitului.[27] Acest lucru se traduce în particular, în reprezentările spaţiale, prin adăugarea unei dimensiuni, aşa cum am arătat deja înainte; de altfel, această chestiune va mai fi lămurită în

26 Aceasta pentru că superiorul nu poate simboliza în nici un fel inferiorul, ci este, dimpotrivă, întotdeauna simbolizat prin acesta; evident, simbolul trebuie să fie, pentru a-şi acoperi menirea de "suport", mai accesibil, aşadar mai puţin complex sau mai puţin vast decît ceea ce exprimă sau reprezintă.

27 în cantităţile infinitezimale există ceva ce corespunde în mod exact, dar într-un sens invers, acestor puteri indefinit crescătoare, anume diferitele ordine descrescătoare ale acestor cantităţi infinitezimale. în ambele cazuri, o cantitate
de un anumit ordin este indefinită, în sensul crescător sau în sensul descrescător, nu doar în raport cu cantităţile finite ordinare, ci şi în raport cu cele ce aparţin tuturor ordinelor de indefinitate precedente; aşadar, nu este eterogenitate radicală între cantităţile ordinare (considerate ca variabile) şi cantităţile indefinit crescătoare sau indefinit descrescătoare.

continuarea expunerii noastre.

Reprezentarea continuităţii diferitelor stări ale fiinţei

În noua noastră reprezentare, nu am luat în considerare până acum decât un plan orizontal, adică o singură stare a fiinţei, urmând să figurăm şi continuitatea tuturor planurilor orizontale, ce reprezintă indefinita multiplicitate a tuturor stărilor. Geometric, această continuitate se va obţine într-un mod analog: în loc să se presupună planul orizontal fix în întinderea cu trei dimensiuni, supoziţie care face mişcarea tot atât de imposibilă materialmente ca şi trasarea unei curbe drepte, nu avem decât să presupunem că el se deplasează în mod imperceptibil, paralel cu el însuşi, rămânând aşadar totdeauna perpendicular pe axa verticală şi intersectând succesiv această axă în toate punctele ei consecutive, trecerea de la un punct la altul corespunzând uneia dintre spirele pe care le-am luat în considerare. Mişcarea spiroidală va fi aici presupusă izocronă, în primul rând pentru a simplifica reprezentarea, atât cât este posibil, apoi pentru a traduce echivalenţa multiplelor modalităţi ale fiinţei în fiecare din stările sale, atunci când le considerăm din punct de vedere universal.

Putem chiar, pentru mai multă simplitate, să luăm în considerare din nou şi în mod provizoriu fiecare din spire cum am făcut-o deja în planul orizontal fix, deci ca o circumferinţă. Nici de această dată, circumferinţa nu se va închide, deoarece, când raza care o descrie va ajunge să se suprapună poziţiei sale iniţiale, ea nu se va mai afla în acelaşi plan orizontal (presupus fix ca paralel direcţiei unuia din planurile de coordonate şi marcând o anumită situare definită pe axa perpendiculară la această direcţie);

distanţa elementară ceva separa cele două extremităţi ale acestei circumferinţe, sau mai degrabă ale curbei presupuse ca atare, nu va mai fi măsurată în acest caz pe o rază pornită din pol, ci pe o paralelă la axa verticală.[28] Aceste puncte extreme nu aparţin aceluiaşi plan orizontal, ci fac parte din două planuri orizontale suprapuse; ele sunt situate de o parte şi de alta a planului orizontal luat în considerare pe parcursul deplasării sale intermediare între aceste două poziţii (deplasare ce corespunde desfăşurării stării reprezentate prin acest plan), deoarece el marchează continuitatea fiecărei stări a fiinţei cu cea care o precede şi cu cea care o urmează imediat în ierarhizarea fiinţei totale. Dacă se iau în considerare razele ce conţin extremităţile modalităţilor tuturor stărilor, suprapunerea lor formează un plan vertical ale cărui drepte orizontale sunt ele, acest plan vertical fiind locul tuturor punctelor extreme despre care am vorbit şi care ar putea fi numite puncte-limită pentru diferitele stări, cum erau înainte, dintr-un alt punct de vedere, pentru diversele modalităţi ale fiecărei stări. Curba pe care am considerat-o provizoriu ca o circumferinţă este în realitate o spiră, de înălţime infinitezimală (distanţa dintre două planuri orizontale ce intersectează axa verticală în două puncte consecutive), ale unei elice trasate pe un cilindru de rotaţie a cărui axă nu este alta decât axa. verticală din reprezentarea noastră. Corespondenţa între punctele spirelor succesive este marcată aici prin situarea lor pe generatoarea cilindrului, adică pe aceeaşi verticală; punctele corespondente, din multiplicitatea stărilor fiinţei, par să se confunde atunci când sunt considerate în totalitatea întinderii cu trei dimensiuni, în proiecţia ortogonală pe un plan de bază al

28 în alţi termeni, curba rămîne deschisă în sensul vertical şi nu în cel orizontal ca înainte.

cilindrului, adică pe un plan orizontal determinat.

Pentru a completa reprezentarea noastră, ajunge acum să luăm în considerare simultan, pe de-o parte, această mişcare eli-coidală, ce are loc pe un sistem cilindric vertical constituit dintr-o indefinitate de cilindri circulari concentrici (raza bazei ne-variind de la unul la altul decât într-o măsură infinitezimală) şi, pe de altă parte, mişcarea spiroidală pe care am considerat-o înainte în fiecare plan orizontal presupus fix. Ca urmare a combinării acestor două mişcări, baza plană a sistemului vertical nu va fi alta decât spirala orizontală, echivalând ansamblului unei indefinităţi de circumferinţe concentrice neînchise; dar, dincolo de asta, pentru a împinge mai departe analogia consideraţiilor relative la întinderile cu două şi respectiv trei dimensiuni, şi pentru a simboliza mai bine perfecta continuitate a tuturor stărilor fiinţei, va trebui să considerăm spirala nu doar într-o singură poziţie, ci în toate poziţiile pe care le poate ocupa în jurul centrului său. Vom avea astfel o indefinitate de sisteme verticale la fel ca precedentul, având aceeaşi axă şi întrepătrunzându-se toate când le privim ca fiind coexistente, căci fiecare din ele cuprinde în egală măsură totalitatea punctelor unei aceleaşi întinderi cu trei dimensiuni, în care sunt situate toate; e vorba aici de acelaşi sistem considerat simultan în toate poziţiile, într-o multitudine indefinită, pe care le poate ocupa efectuând o rotaţie completă în jurul axei verticale.

Vom vedea totuşi că, în realitate, analogia stabilită astfel nu este cu totul suficientă; dar, înainte de a merge mai departe, vom remarca faptul că tot ceea ce am spus ar putea fi aplicat atât reprezentării „macrocosmice”, cât şi celei „microcosmice”. În cazul primei reprezentări, spirele succesive ale spiralei indefinite trasate într-un plan

orizontal, în loc să reprezinte diversele modalităţi ale unei stări a fiinţei, ar reprezenta domeniile multiple ale unei trepte a Existenţei universale, pe când corespondenta verticală ar fi cea a fiecărei trepte a Existenţei, în fiecare din posibilităţile determinate pe care le cuprinde, cu toate celelalte trepte. Pentru a nu mai reveni asupra acestui punct, să adăugăm că această concordanţă între cele două reprezentări, „macrocosmică” şi „microcosmică”, va fi valabilă în egală măsură pentru tot ce va urma.

Vortexul sferic universal

Dacă revenim la sistemul vertical complex pe care l-am luat în considerare ultima dată, vedem că, în jurul punctului luat drept centru al întinderii cu trei dimensiuni pe care o ocupă acest sistem, această întindere nu este „izotropă” sau, în alţi termeni – ca urmare a determinării unei direcţii particulare şi într-un fel „privilegiate”, care este cea a axei sistemului – figura nu este omogenă în toate direcţiile pornind din acest punct. Dimpotrivă, în planul orizontal, când am luat în considerare simultan toate poziţiile spiralei în jurul centrului, acest plan era considerat într-un mod omogen şi sub un aspect „izotrop” în raport cu acest centru. Pentru ca să fie la fel în întinderea cu trei dimensiuni, trebuie remarcat că orice dreaptă ce trece prin centru ar putea fi luată ca axă a unui sistem precum cel despre care am vorbit, astfel încât orice direcţie poate juca rolul verticalei; la fel, orice plan ce trece prin centru fiind perpendicular pe una din aceste drepte, rezultă că, în mod corelativ, orice direcţie a planurilor va putea juca rolul direcţiei orizontale şi chiar pe celal direcţiei paralele la oricare din cele trei planuri de coordonate. Într-adevăr, orice plan ce trece prin centru poate deveni unul din aceste trei planuri într-o indefinitate

de sisteme de coordonate trirectangulare, căci fiecare conţine o indefinitate de cupluri de drepte ortogonale ce se intersectează în centru (toate aceste drepte fiind razele ieşite din pol în figurarea spiralei), oricare din aceste cupluri putând forma două din cele trei axe ale unuia din aceste sisteme. La fel cum fiecare punct al întinderii este centru în potentă, cum am spus mai sus, orice dreaptă a aceleiaşi întinderi este axă în potentă şi, chiar dacă centrul va fi determinat, fiecare dreaptă ce trece prin acest punct va fi, în potentă, una din cele trei axe. Când se va alege axa centrală sau principală a unui sistem, vor mai rămâne încă de fixat celelalte două axe în planul perpendicular pe primul şi trecând deopotrivă prin centru; însă trebuie ca, precum centrul însuşi, cele trei axe să fie de asemenea determinate pentru ca crucea să fie efectiv trasată, deci pentru ca întreaga întindere să fie realmente dimensionată conform celor trei dimensiuni ale sale.

Toate sistemele de felul reprezentării noastre verticale pot fi considerate coexistente, având respectiv ca axe centrale toate dreptele ce trec prin centru, căci ele sunt într-adevăr coexistente în stare potenţială şi, de altfel, acest lucru nu împiedică deloc să se aleagă apoi trei axe de coordonate determinate, la care se va raporta întreaga întindere. Şi aici, toate sistemele despre care am vorbit nu sunt în realitate decât poziţiile diferite ale aceluiaşi sistem, când axa lui ia toate poziţiile posibile în jurul centrului, ele întrepătrunzându-se din aceeaşi cauză ca mai înainte, deci pentru că fiecare cuprinde toate punctele întinderii. Se poate spune că punctul principial despre care am vorbit, independent de orice determinaţie şi reprezentând fiinţa în sine, e cel care efectuează sau realizează această întindere – în întregime potenţială până atunci şi concepută ca o pură posibilitate de dezvoltare – ocupând volumul total,

indefinit la puterea a treia, prin completa expansiune a virtualităţilor sale în toate direcţiile. De altfel, tocmai în plenitudinea expansiunii se obţine omogenitatea perfectă, după cum, în mod invers, extrema distincţie nu este realizabilă decât în universalitatea extremă[29]; în punctul central al fiinţei se stabileşte, cum am spus mai sus, un echilibru perfect între termenii opuşi ai tuturor contrastelor şi antinomiilor cărora le dau loc punctele de vedere exterioare şi particulare.

Cum, cu noua considerare a tuturor sistemelor coexistente, toate direcţiile întinderii joacă acelaşi rol, desfăşurarea ce se efectuează pornind din centru *poate fi* privită ca sferică sau, şi mai bine, sferoidală: volumul total este, aşa cum am arătat deja, un sferoid ce se întinde indefinit în toate sensurile şi a cărui suprafaţă nu se închide, cum nu se închid curbele pe care le-am descris înainte; de altfel, spirala plană, considerată simultan în toate poziţiile sale, nu este altceva decât o secţiune a acestei suprafeţe printr-un plan ce trece prin centru. Am spus că realizarea integralităţii unui plan s-ar traduce prin calculul unei integrale simple; aici, cum este vorba de un volum şi nu de o suprafaţă, realizarea totalităţii întinderii s-ar traduce prin calculul unei integrale duble[30]; cele două constante arbitrare care s-ar introduce în calcul ar putea fi determinate prin alegerea a doua axe de coordonate, a

29 Facem din nou aluzie aici la unirea celor două puncte de vedere ale 44unităţii în pluralitate şi pluralităţii în unitate'*, despre care a fost deja vorba înainte, în conformitate cu învăţăturile ezoterismului islamic.

30 Un punct ce trebuie reţinut, deşi nu vom putea insista aici asupra lui, e că o integrală nu se poate calcula luîndu-i elementele unul cîte unul şi în mod succesiv, deoarece, în acest fel, calculul nu s-ar sfîrşi niciodată; integrarea nu se poate efectua decît printr-o operaţie sintetică unică, procesul analitic al formării sumelor aritmetice neputînd fi aplicabil la nesfîrşit.

treia axă fiind stabilită prin chiar acest fapt, deoarece trebuie să fie perpendiculară pe planul celorlalte două şi să treacă prin centru. Trebuie să mai remarcăm că desfăşurarea acestui sferoid nu este, în definitiv, decât propagarea indefinită a unei mişcări vibratorii (sau ondulatorii, aceşti doi termeni fiind în fond sinonimi), nu doar într-un plan orizontal, ci în toată întinderea cu trei dimensiuni, în care punctul de debut al acestei mişcări poate fi în mod actual privit ca fiind centrul. Dacă se consideră această întindere ca un simbol geometric, adică spaţial, al Posibilităţii totale (simbol necesarmente imperfect, deoarece e limitat prin însăşi natura sa), reprezentarea la care am ajuns astfel va fi figurarea, în măsura în care e posibilă, a vortexului sferic universal conform căruia se desfăşoară realizarea tuturor lucrurilor, şi pe care tradiţia metafizică a Extremului-Orient îl numeşte *Dao* sau „Calea”.

Determinarea elementelor reprezentării fiinţei

Prin ceea ce am expus deja până acum, am împins până la limitele sale extreme conceptibile, sau mai degrabă imaginabile (deoarece e vorba întotdeauna de o reprezentare de ordin sensibil), universalizarea simbolismului nostru geometric, introducând în el în mod gradat, în mai multe faze succesive – sau, pentru a vorbi mai exact, considerate în mod succesiv în cursul studiului nostru – o indeterminare din ce în ce mai mare, corespunzând la ceea ce am numit puteri din ce în ce mai mari ale indefinitului, dar fără a ieşi totuşi din întinderea cu trei dimensiuni. După ce am ajuns în acest punct, va trebui să refacem într-un fel acest drum în sens invers, pentru a reda figurii determinarea tuturor elementelor sale, determinare în lipsa căreia, deşi există în întregime în

stare virtuală, ea nu poate fi trasată în mod efectiv; însă această determinare, care, în punctul nostru de plecare, era considerată, ca să spunem aşa, doar în mod ipotetic, ca o pură posibilitate, va deveni acum reală, deoarece vom putea indica semnificaţia precisă a fiecăruia din elementele constitutive ale simbolismului crucial prin care este caracterizată.

Mai întâi, vom lua în considerare nu universalitatea fiinţelor, ci o singură fiinţă în totalitatea sa; vom presupune că axa verticală a fost determinată, apoi că a fost determinat şi planul ce trece prin această axă şi conţine punctele extreme ale modalităţilor fiecărei stări; vom reveni astfel la sistemul vertical ce are ca bază plană spirala orizontală considerată într-o singură poziţie, sistem pe care l-am descris deja mai înainte. Aici, direcţiile celor trei axe de coordonate sunt determinate, însă numai axa verticală este efectiv determinată ca poziţie; una din cele două axe orizontale va fi situată în planul vertical de care am vorbit, iar cealaltă va fi fireşte perpendiculară pe ea; dar planul orizontal ce va conţine aceste două drepte rectangulare rămâne încă nedeterminat. Dacă determinăm acest plan, vom determina prin chiar acest fapt centrul întinderii, adică originea sistemului de coordonate la care este raportată această întindere, deoarece acest punct este intersecţia planului orizontal de coordonate cu axa verticală; toate elementele figurii ar fi atunci determinate în mod efectiv, ceea ce ar permite trasarea crucii cu trei dimensiuni, ce măsoară întinderea în totalitatea sa.

E necesar să reamintim că a trebuit să luăm mai întâi în considerare, pentru a constitui sistemul reprezentativ al fiinţei totale, o spirală orizontală, iar apoi o elice cilindrică verticală. Dacă luăm în considerare în mod izolat o spiră oarecare a unei astfel de elici, vom putea s-o privim,

neglijând diferenţa elementară de nivel între extremităţile sale, ca pe o circumferinţă trasată într-un plan orizontal; la fel, fiecare spiră a celeilalte curbe, spirala orizontală, va putea fi luată ca o circumferinţă, dacă se neglijează variaţia elementară a razei între extremităţile sale. Prin urmare, orice circumferinţă trasată într-un plan orizontal şi având drept centru însuşi centrul acestui plan, adică intersecţia sa cu axa verticală, va putea fi considerată în mod invers, şi cu aceleaşi aproximaţii, ca o spiră aparţinând atât unei elicii verticale cât şi unei spirale orizontale[31]; rezultă de aici următorul fapt: curba pe care o reprezentăm ca o circumferinţă, nu este în realitate, riguros vorbind, nici închisă nici plană.

O asemenea circumferinţă va reprezenta o modalitate oarecare a unei stări oarecare a fiinţei, considerată conform direcţiei axei verticale, care se va proiecta ea însăşi în mod orizontal într-un punct, centru al circumferinţei. Pe de altă parte, dacă aceasta ar fi considerată conform direcţiei uneia sau alteia din cele două axe orizontale, ea s-ar proiecta ca un segment, simetric în raport cu axa verticală, al unei drepte orizontale ce formează cu aceasta din urmă o cruce cu două dimensiuni, această dreaptă orizontală fiind, pe planul vertical de proiecţie, urma planului în care este situată circumferinţa luată în considerare.

În ceea ce priveşte semnificaţia circumferinţei şi a punctului central, acesta fiind urma axei verticale pe un plan orizontal, vom remarca faptul că, după un simbolism cu totul general, centrul şi circumferinţa reprezintă

31 Această circumferinţă e acelaşi lucru cu aceea care limitează exterior figura cunoscută sub numele de yin-yang în simbolismul extrem-oriental, figură la care am făcut deja aluzie şi de care va fi vorba în mod special puţin mai încolo.

punctul de pornire şi rezultatul unui mod oarecare de manifestare[32]; ele corespund aşadar la ceea ce sunt, în Universal, „esenţa” şi respectiv „substanţa” (*Purusha* şi *Prakriti* în doctrina hindusă), sau Fiinţei în sine şi posibilităţii sale, şi figurează, pentru orice mod de manifestare, expresia mai mult sau mai puţin particularizată a acestor două principii considerate ca fiind complementare, activ şi pasiv unul în raport cu celălalt. Aceasta ajunge pentru a justifica cele spuse înainte despre relaţia ce există între diversele aspecte ale simbolismului crucii, deoarece putem deduce de aici că, în reprezentarea noastră geometrică, planul orizontal (care se presupune fix ca plan de coordonate şi care, de altfel, poate lua orice poziţie, nefiind determinat decât în direcţie) va juca un rol pasiv în raport cu axa verticală, ceea ce revine la a spune că starea fiinţei corespondentă se va realiza în desfăşurarea ei integrală sub influenţa activă a principiului ce este reprezentat prin axă[33]; acest lucru va putea fi mai bine înţeles în continuare, dar e important să-l indicăm de pe-acum.

Simbolismul extrem-oriental al *yin-yang*-ului; echivalenţa metafizică a naşterii şi morţii

Pentru a reveni la determinarea figurii noastre, nu trebuie, în definitiv, să luăm în considerare decât două lucruri: pe de-o parte, axa verticală, şi pe de altă parte, planul orizontal de coordonate. Ştim că un plan orizontal

32 Am văzut că, în simbolismul numerelor, această figură corespunde denaru-lui, considerat ca desfăşurarea completă a unităţii.

33 Dacă luăm în considerare crucea cu două dimensiuni obţinută prin proiecţia pe un plan vertical, cruce formată desigur dintr-o linie verticală şi una orizontală, vedem că, în aceste condiţii, crucea simbolizează într-adevăr unirea celor două principii, activ şi pasiv.

reprezintă o stare a fiinţei, în care fiecare modalitate corespunde unei spire plane pe care am identificat-o cu o circumferinţă; pe de altă parte, extremităţile acestei spire, în realitate, nu sunt conţinute în planul curbei, ci în două planuri imediat învecinate, deoarece chiar această curbă, considerată în sistemul cilindric vertical, este «o spiră, o funcţiune a elicei, dar al cărei pas este infinitezimal. De aceea, dat fiind că trăim, acţionăm şi gândim în prezent în planul contingenţelor, putem şi trebuie chiar să considerăm grafica evoluţiei individuale[34] ca o suprafaţă (plană). De fapt, ea posedă toate atributele şi calităţile ei, şi nu diferă de suprafaţă decât considerată din perspectiva Absolutului.[35] Astfel, în planul nostru (sau treaptă a existenţei), „circulus-ul vital" este un adevăr imediat, iar cercul este într-adevăr reprezentarea ciclului individual uman».[36]

Vân-yang-ul care, în simbolismul tradiţional al Extremului-Orient, figurează „cercul destinului individual", este într-adevăr un cerc, pentru motivele precedente. „Acesta e un cerc reprezentativ al unei evoluţii individuale sau specifice[37], şi el nu participă decât prin două

---

34 Fie pentru o modalitate particulară, fie chiar pentru individualitatea integrală dacă se consideră în mod izolat în fiinţă; cînd nu se ia în considerare decît o singură stare, reprezentarea trebuie să fie plană. Vom reaminti încă o dată, pentru a evita orice neînţelegere, că termenul "evoluţie" nu poate semnifica pentru noi nimic mai mult decît desfăşurarea unui anumit ansamblu de posibilităţi.

35 Adică luînd în considerare fiinţa în totalitatea sa.

36 Matgioi, La Voie Métaphysique, p. 128.

37 Specia, într-adevăr, nu este un principiu transcendent în raport cu indivizii ce o compun; ea ţine, la rîndul ei, de ordinul existenţelor individuale şi nu îl depăşeşte; ea se situează deci la acelaşi nivel în Existenţa universală, şi se poate spune că participarea la specie se efectuează conform sensului orizontal; vom consacra poate într-o zi un

dimensiuni la cilindrul ciclic universal. Neavând grosime, el e lipsit de opacitate, fiind reprezentat ca diafan şi transparent, astfel încât graficele evoluţiilor, anterioare şi posterioare momentului său[38], se văd şi se imprimă privind prin el”.[39] Dar, bineînţeles, «nu trebuie niciodată pierdut din vedere că, dacă luat separat *yin-yang*-ul poate fi considerat drept un cerc, el este, în succesiunea modificărilor individuale[40], un element al elicei: orice modificare individuală este esenţialmente un vortex cu trei

---

studiu special acestei chestiuni a condiţiilor speciei.

38 Aceste evoluţii sînt desfăşurarea altor stări, astfel repartizate în raport cu starea umană; reamintim că, metafizic vorbind, nu e vorba niciodată de "anterioritate" şi "posterioritate" decît în sensul unei înlănţuiri cauzale şi pur logice, care nu poate exclude simultaneitatea tuturor lucrurilor în "eternul prezent".

39 Matgioi, La Voie Métaphysique, p. 129. – Figura este împărţită în două părţi, una întunecată şi cealaltă luminoasă, corespunzătoare respectiv acestor evoluţii anterioare şi posterioare, stările de care e vorba putînd fi considerate simbolic, prin comparaţie cu starea umană, unele ca întunecate, celelalte ca luminoase; în acelaşi timp, partea întunecată aparţine yin-u\ui, iar cea luminoasăyang-uhii, în conformitate cu semnificaţia originară a acestor doi termeni. Pe de altă parte, yang-u\ şi yin-u\ fiind de asemenea cele două principii masculin şi feminin, se obţine astfel – dintr-un alt punct de vedere, şi aşa cum am indicat mai sus -reprezentarea "Androginului" primordial, ale cărui jumătăţi sunt diferenţiate deja, fară a fi încă separate. In sfîrşit, ca reprezentativă a revoluţiilor ciclice, ale căror faze sînt legate de predominanţa alternativă a yang-ulxxi şi a y/w-ului, aceeaşi figură mai este în raport cu simbolul swasticii, la fel cu acela al dublei spirale la care am făcut aluzie înainte; dar acest fapt ne-ar antrena în consideraţii străine subiectului nostru.

40 Considerate ca fiind corespondente între ele (în succesiune logică) în diferitele stări de fiinţă, care trebuie considerate de altfel în simultaneitate, pentru ca diferitele spire ale elicei să poată fi comparate între ele.

dimensiuni[41]; nu există decât o singură „stază” umană şi nu se trece niciodată pe calea deja parcursă».[42]

Cele două extremităţi ale spirei elicei cu pas infinitezimal sunt, cum am spus, două puncte imediat învecinate pe o generatoare a cilindrului, o paralelă la axa verticală (situată, de altfel, într-unul din planurile de coordonate). Aceste două puncte nu aparţin realmente individualităţii sau, într-un mod mai general, stării fiinţei reprezentată prin planul orizontal luat în considerare. «Intrarea în *yin-yang* şi ieşirea din el nu sunt la dispoziţia individului, căci acestea sunt două puncte ce aparţin, deşi *yin-yang*-ului, spirei înscrise pe suprafaţa laterală (verticală) a cilindrului, fiind supuse atracţiei „Voinţei Cerului”. Şi în realitate, într-adevăr, omul nu este liber nici faţă de naşterea şi nici faţă de moartea sa. Faţă de naştere, el nu este liber nici s-o accepte, nici s-o refuze şi nici să-i determine momentul. Faţă de moarte, el nu este liber să i se sustragă; şi el nu trebuie să fie, în orice justiţie analogică, liber faţă de momentul morţii sale... În orice caz, el nu este liber faţă de niciuna din condiţiile acestor două acte: naşterea îl aruncă inevitabil în circuitul unei existenţe pe care n-a cerut-o şi n-a ales-o el; moartea îl retrage din acest circuit şi îl aruncă inevitabil în altul, prescris şi prevăzut de „Voinţa Cerului”, fără ca el să poată

41 A fost vorba mai înainte de un element al vortexului sferic universal; există întotdeauna analogie şi într-un fel "proporţionalitate" (fără să fie totuşi măsură comună) între întreg şi fiecare din elementele sale, chiar infinitezimale.

42 Matgioi, La Voie Métaphysique, pp. 131-132 (nota). – Acest fapt exclude, cel puţin în mod formal, posibilitatea "reîncarnării". în această privinţă, se poate remarca de asemenea că, din punctul de vedere al reprezentării geometrice, o dreaptă nu poate intersecta un plan decît într-un singur punct; la fel stau lucrurile, în particular, cu axa verticală în raport cu oricare plan orizontal.

schimba ceva.[43] Astfel, omul pământesc este sclav atât în privinţa naşterii cât şi a morţii sale, adică în raport cu două acte principale ale vieţii lui individuale, singurele care rezumă în fond evoluţia sa specială faţă de Infinit».[44]

Trebuie înţeles bine că „fenomenele morţii şi naşterii, considerate în ele însele şi în afara ciclurilor, sunt perfect egale”[45]; se poate chiar spune că nu este în realitate decât unul şi acelaşi fenomen considerat sub două feţe opuse, din punctul de vedere al unuia şi al altuia din cele două cicluri consecutive între care intervine. Acest lucru se observă imediat în reprezentarea noastră geometrică, căci sfârşitul unui ciclu oarecare coincide necesarmente cu începutul altuia; noi nu folosim cuvintele „naştere” şi: „moarte”, luându-le în accepţiunea lor cu totul generală, decât pentru a desemna trecerile dintre cicluri, oricare ar fi de altfel extensia acestora, atât când e vorba de lumi cât şi de indivizi. Aceste două fenomene «se însoţesc şi se completează reciproc: naşterea umană este consecinţa imediată a unei morţi (într-o altă stare); moartea umană este cauza imediată a unei naşteri (de asemenea într-o altă stare). Niciuna din aceste circumstanţe nu se produce niciodată fără cealaltă. Şi, timpul neexistând aici, putem afirma că, între valoarea intrinsecă a fenomenului naşterii şi cea a fenomenului morţii, există o identitate metafizică.

---

43 E aşa pentru că individul ca atare nu este decît o fiinţă contingenţă, neavînd în el însuşi raţiunea sa suficientă; de aceea, parcursul existenţei sale, dacă se ia
în considerare fără a se ţine seama de variaţia conformă sensului vertical, apare ca un "ciclu al necesităţii".

44 Matgioi, La Voie Métaphysique, pp. 132-133. – «Dar, între naşterea şi moartea sa, individul este liber, în înfăptuirea şi în sensul tuturor actelor sale pământeşti; în "cercul vital" al speciei şi al individului, atracţia "Voinţei Cerului" nu se face simţită».

451 2./6/V/.,pp. 138-139 (nota).

Cât priveşte valoarea lor relativă, din cauza instantaneităţii consecinţelor, moartea la extremitatea unui ciclu oarecare este superioară naşterii în acelaşi ciclu, indiferent de puterea de atracţie a „Voinţei Cerului” asupra acestui ciclu, adică, matematic vorbind, indiferent de pasul elicei evolutive»[46].

Semnificaţia axei verticale; influenţa Voinţei Cerului

Din ceea ce precede, rezultă că pasul elicei (element prin care extremităţile unui ciclu individual, oricare ar fi el, scapă domeniului propriu individual) este măsura „forţei atractive a Divinităţii”.[47] Influenţa „Voinţei Cerului” în dezvoltarea fiinţei se măsoară aşadar paralel cu axa verticală; aceasta implică evident considerarea simultană a unei pluralităţi de stări, constituind tot atâtea cicluri integrale de existenţă (spirale orizontale), această influenţă transcendentă nefăcându-se simţită în interiorul unei aceleaşi stări luate izolat.

Axa verticală reprezintă, în acest caz, locul metafizic al manifestării „Voinţei Cerului”, şi ea traversează fiecare plan orizontal prin centrul său, adică prin punctul unde se realizează echilibrul în care rezidă tocmai această manifestare sau, în alţi termeni, armonizarea completă a tuturor elementelor constitutive ale stării corespondente a fiinţei. Acest lucru trebuie înţeles, cum am văzut mai sus, prin „Invariabilul Mijloc” (*Zhong yong*), în care se reflectă, în fiecare stare a fiinţei (prin echilibrul ce este ca o imagine a Unităţii principiale în manifestat), „Activitatea cerului”, care, în ea însăşi, e non-acţionantă şi non-

46 Ibid., p. 137. – Despre această problemă a echivalenţei metafizice a naşterii şi morţii, vezi şi Omul şi devenirea sa după Vêdânta, cap. VIII şi XVII, ediţia a 3-a.

47 Matgioi, La Voie Métaphysique, p. 95.

manifestată, deşi trebuie concepută ca fiind capabilă de acţiune şi manifestare – fără ca de altfel acest lucru s-o poată afecta sau modifica în vreun fel – şi chiar fiind capabilă, cu adevărat, de orice acţiune şi de orice manifestare, tocmai pentru că este dincolo de toate acţiunile şi manifestările particulare. Prin urmare, putem spune că, în reprezentarea unei fiinţe, axa verticală este simbolul „Căii personale”[48], care conduce la Perfecţiune şi este o specificare a „Căii universale”, reprezentată înainte printr-o figură sferoidală indefinită şi neînchisă; cu acelaşi simbolism geometric, această specificare se obţine, după tot ce am spus, prin determinarea unei direcţii particulare în întindere, direcţie care este cea a acestei axe verticale.[49]

Am vorbit aici de Perfecţiune, şi e necesară, în această privinţă, o scurtă explicaţie: când acest termen este astfel folosit, el trebuie înţeles în sensul său absolut şi total. Numai că, pentru a o putea gândi, în condiţia noastră actuală (ca fiinţe aparţinând stării individuale umane), această concepţie inteligibilă trebuie redată în mod distinctiv; şi, această conceptibilitate este „perfecţiunea activă” (*Qian*), posibilitate a voinţei în Perfecţiune şi, firește, în atotputernicie, care e identică cu ceea ce este desemnat ca „Activitate a Cerului”. Dar, pentru a putea vorbi despre ea, trebuie în plus să facem sesizabilă această concepţie (deoarece limbajul, ca orice expresie exterioară, este necesarmente de ordin sensibil); avem în acest caz „perfecţiunea pasivă” (*Kuri*), posibilitate a acţiunii ca pricină şi scop. *Qian* este voinţa capabilă de a se

48 Reamintim că "personalitatea" este pentru noi principiul transcendent şi permanent al fiinţei, în vreme ce "individualitatea" nu este decît o manifestare tranzitorie şi contingenţă a primei.

49 Cu aceasta încheiem de precizat ceea ce am indicat deja cu privire la raporturile dintre "Cale" (Dao) şi "Rectitudine" (De).

manifesta, iar *Kun* este obiectul acestei manifestări; însă, de altfel, din moment ce se spune „perfecţiune activă” sau „perfecţiune pasivă”, nu mai e vorba de Perfecţiune în sens absolut, deoarece există deja aici o distincţie şi o determinaţie, deci o limitare. Se mai poate spune că, dacă se doreşte, *Qian* este facultatea acţionantă (ar fi mai exact „influentă”), ce corespunde „Cerului” (*Tian*), în timp ce *Kun* este facultatea plastică, ce corespunde „Pământului” (*Di*); găsim aici, în Perfecţiune, analogul, încă mai universal, a ceea ce am desemnat, în Fiinţă, drept „esenţa” şi „substanţa”.[50] în orice caz, oricare ar fi principiul prin care se determină, trebuie ştiut că *Qian* şi *Kun* nu există în mod metafizic decât din punctul nostru de vedere de fiinţe manifestate, la fel cum Fiinţa în sine nu se polarizează şi determină în „esenţă” şi „substanţă”, ci doar în raport cu noi şi în măsura în care o considerăm pornind de la manifestarea universală, căreia îi este principiu şi de care aparţinem.

Dacă revenim la reprezentarea noastră geometrică, vedem că axa verticală este determinată ca expresie a „Voinţei Cerului” în desfăşurarea fiinţei, ceea ce determină în acelaşi timp direcţia planurilor orizontale – ce reprezintă diferitele stări – şi corespondenţa orizontală şi verticală a acestora, stabilindu-le ierarhizarea. Ca urmare a acestei corespondenţe, punctele-limită ale acestor stări sunt determinate ca extremităţi ale modalităţilor particulare; planul vertical ce le conţine este unul din planurile de coordonate, la fel ca acela ce-i este

50 Vezi şi Omul şi devenirea sa după Vêdânta, cap. IV. – în kua-ur\\e lui Fu Xi, Qian este reprezentată prin trei linii întregi, iar Kun prin trei linii întrerupte; or, s-a văzut că linia întreagă este simbolul yang-ului sau principiul activ, în timp ce linia întreruptă este simbolul y/w-ului sau principiul pasiv.

perpendicular conform axei; aceste două planuri verticale trasează în fiecare plan orizontal o cruce cu două dimensiuni, al cărei centru este în „Invariabilul Mijloc”. Nu mai rămâne aşadar decât un singur element nedeterminat: poziţia planului orizontal particular care va fi al treilea plan de coordonate; acestui plan îi corespunde, în fiinţa totală, o anumită stare, iar determinarea lui va permite trasarea crucii simbolice cu trei dimensiuni, adică realizarea totalizării fiinţei.

Un punct pe care e important să-l mai notăm, înainte de a merge mai departe, este următorul: distanţa verticală ce separă extremităţile unui ciclu evolutiv oarecare este constantă, ceea ce, se pare, ar fi echivalent cu a spune că, oricare ar fi ciclul luat inconsiderare, „forţa atractivă a Divinităţii” acţionează întotdeauna cu aceeaşi intensitate; şi este efectiv aşa în privinţa Infinitului: e ceea ce exprimă legea armoniei universale, care impune proporţionalitatea matematică într-un fel a tuturor variaţiilor. E adevărat, totuşi, că ar putea să nu fie la fel, în aparenţă, dacă ne-am situa într-un punct de vedere specializat şi am avea în vedere doar parcursul unui anumit ciclu determinat, pe care am vrea să îl comparăm cu celelalte sub raportul de care e vorba; ar trebui în acest caz să se poată evalua – în cazul precis în care s-ar fi plasat (admiţând că există efectiv loc să fie plasat, ceea ce, în orice caz, e în afara punctului de vedere al metafizicii pure) – valoarea pasului elicei; însă „noi nu cunoaştem valoarea esenţială a acestui element geometric, deoarece nu avem actualmente cunoştinţă de stările ciclice prin care am trecut şi nu putem în consecinţă măsura înălţimea metafizică ce ne separă acum de cea din care vom ieşi”.[51] Nu avem, aşadar,

51 Matgioi, La Voie Métaphysique, pp. 137-138 (nota).

niciun mijloc direct de a aprecia măsura acţiunii „Voinţei Cerului”; „n-am cunoaşte-o decât prin analogie (în virtutea legii armoniei), dacă, în starea noastră actuală, având cunoştinţă de starea precedentă, am putea cunoaşte cantitatea metafizică dobândită[52] şi, prin urmare, să măsurăm forţa ascensională. Asta nu înseamnă că acest lucru ar fi imposibil, căci e uşor comprehensibil; el nu intră însă în capacităţile prezentei umanităţi”.[53]

Cum noi stabilim, de câte ori se iveşte ocazia, concordanţace există între toate tradiţiile, să mai remarcăm în trecere, doar cu titlu de indicaţie, că s-ar putea da, după ceea ce am expus despre semnificaţia axei verticale, o interpretare metafizică binecunoscutei formulări din Evanghelie conform căreia Cuvântul (sau „Voinţa Cerului” în acţiune) este (în raport cu noi) „Calea, Adevărul şi Viaţa”.[54] Dacă reluăm pe moment

---

52 Se-nţelege că termenul "cantitate", ce justifică aici folosirea simbolismului matematic, nu trebuie luat decît într-un sens pur analogic; de altfel, lucrurile stau la fel în cazul cuvîntului "forţă" şi al tuturor celor ce evocă imagini împrumutate din lumea sensibilă.

53 Ibid., p. 96. – în acest din urmă citat, am introdus cîteva modificări, însă fară a-i altera sensul, pentru a aplica fiecărei fiinţe ceea ce s-a spus despre Univers în ansamblul său. "Omul nu are nici o putere asupra propriei sale vieţi, pentru că legea ce regizează viaţa şi moartea, mutaţiile sale în ceea ce-1 priveşte, îi scapă; ce poate să ştie el în acest caz despre legea ce regizează marile mutaţii cosmice, evoluţia universală?" (Zhuang zi, cap. XXV). în tradiţia hindusă, Purânele spun că nu există măsură a Kalpelor anterioare şi posterioare, adică a ciclurilor ce se raportează la celelalte trepte ale Existenţei universale

54 Pentru a preveni orice posibilă eroare, date fiind obişnuitele confuzii ale Occidentului modem, ţinem să specificăm că aici e vorba exclusiv de o interpretare metafizică şi nicidecum de una religioasă; între cele două puncte de vedere există aceeaşi diferenţă ca între haqîqah (metafizic şi ezoteric) şi shariyah (social şi exoteric) în islam.

reprezentarea noastră „microcosmică” de la început şi luăm în considerare cele trei axe de coordonate ale sale, „Calea” (specificată faţă de fiinţa considerată) va fi reprezentată, ca aici, prin axa verticală; din cele două axe orizontale, una va reprezenta în acest caz „Adevărul”, iar cealaltă „Viaţa”. În timp ce „Calea” se raportează la „Omul Universal”, cu care se identifică „Sinele”, „Adevărul” se raportează aici la omul intelectual, iar „Viaţa” la omul corporal (deşi acesta din urmă ar fi de asemenea susceptibil de o anumită transpoziţie) [55]; din ultimii doi, ce aparţin deopotrivă domeniului unei aceleaşi stări particulare, adică aceleiaşi trepte a existenţei universale, primul trebuie asimilat aici individualităţii integrale, căruia al doilea nu-i este decât o modalitate. Aşadar, „Viaţa” va fi reprezentată prin axa paralelă la direcţia conform căreia se desfăşoară fiecare modalitate, iar „Adevărul” prin axa ce reuneşte toate modalităţile ce traversează perpendicular aceeaşi direcţie (axă care, deşi orizontală şi ea, va putea fi privită ca relativ verticală în raport cu cealaltă, conform a ceea ce am arătat înainte). Aceasta presupune de altfel că traseul crucii cu trei dimensiuni este raportat la individualitatea umană terestră, căci doar în raport cu aceasta am luat aici în considerare „Viaţa” şi chiar „Adevărul”; acest traseu figurează acţiunea Cuvântului în realizarea fiinţei totale şi identificarea sa cu „Omul Universal”.

Raza cerească şi planul ei de reflexie

1. Vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. VII şi, pentru simbolismul

55 Aceste trei aspecte ale omului (din care doar ultimele două sunt propriu-zis "umane") sînt desemnate în tradiţia ebraică prin termenii A dam, Aish şi Enôsh.

„Razei solare” (*sushuma*), cap. XXI, ediţia a 3-a.

Dacă luăm în considerare suprapunerea planurilor orizontale reprezentative ale tuturor stărilor fiinţei, mai putem spune că, în raport cu acestea, privite separat sau în ansamblul lor, axa verticală, care le uneşte pe toate între ele şi cu centrul fiinţei totale, simbolizează ceea ce diferite tradiţii numesc „Raza Cerească” sau „Raza Divină”: acesta este principiul pe care doctrina hindusă îl desemnează sub numele de *Buddhi* şi *Mahat*\ „care constituie elementul superior neîncamat al omului şi care îi serveşte de călăuză de-a lungul fazelor evoluţiei universale”.[56] Ciclul universal, reprezentat prin ansamblul figurii noastre, şi «din care umanitatea (în sens individual şi „specific”) nu constituie decât o fază, are o mişcare proprie[57], independentă de umanitatea noastră, de toate umanităţile, de toate planurile (reprezentând toate treptele Existenţei), cărora le alcătuieşte suma indefinită (care este „Omul Universal”).[58] Această mişcare proprie, ce ţine de afinitatea esenţială a „Razei Cereşti” cu originea sa, îl îndreaptă neîncetat spre Scopul său (Perfecţiunea), identic cu începutul, cu o forţă directoare ascensională şi în mod divin binefăcătoare (adică armonică)»[59], ce nu este alta decât acea „forţă atractivă a Divinităţii” despre care a fost vorba în capitolul precedent.

Trebuie să insistăm pe faptul că „mişcarea” ciclului universal este în mod necesar independentă de vreo voinţă

---

56 Simon şi Theophan, Les Enseignements secrets de la Gnose, p. 10.

57 Cuvîntul "mişcare" nu este aici decît o expresie pur analogică, deoarece ciclul universal, în totalitatea sa, e evident independent de condiţiile temporale şi spaţiale, ca şi de orice alte condiţii particulare.

58 Această "sumă indefinită" este propriu-zis o integrală.

595 ./6/W.,p. 50.

individuală oarecare, particulară sau colectivă, care nu poate acţiona decât în interiorul domeniului său special, fără să poată ieşi niciodată din condiţiile determinate de existenţă la care e supus acest domeniu. „Omul, ca om (individual), nu poate dispune decât de destinul său uman, căruia este liber să-i oprească, într-adevăr, evoluţia individuală. Însă această fiinţă contingenţă, înzestrată cu virtuţi şi posibilităţi contingente, n-ar putea să se mişte, să se oprească sau să se influenţeze pe sine în afara planului contingent special în care, pentru un scurt timp, este plasată şi îşi exercită facultăţile. E absurd să se presupună că ea poate să modifice, să oprească *a fortiori* mersul etern al ciclului universal”.[60] De altfel, extensiunea indefinită a posibilităţilor individului, considerată în integralitatea sa, nu schimbă cu nimic acest lucru, deoarece, fireşte, ea n-ar putea să-l sustragă întregului ansamblu de condiţii limitative ce caracterizează starea fiinţei căreia îi aparţine ca individ.[61]

„Raza Cerească” traversează toate stările fiinţei, marcând, aşa cum am spus deja, punctul central al fiecăreia dintre ele prin urma sa în planul orizontal corespondent, locul tuturor acestor puncte centrale fiind „Invariabilul Mijloc”; însă această acţiune a „Razei Cereşti” nu este efectivă decât dacă produce, prin reflexiasa în unul din aceste planuri, o vibraţie care, propagându-se şi amplificându-se în totalitatea fiinţei, îi iluminează haosul, cosmic sau uman. Spunem cosmic sau uman, căci aceasta se poate aplica atât „macrocosmosului”

60 Ibid., p. 50.

61 Aceasta e adevărat mai ales în cazul "nemuririi" înţeleasă în sens occidental, concepută deci ca o prelungire a stării individuale umane în "perpetuitatea" sau indefinitatea temporală (vezi Omul şi devenirea sa după Vêdânta, cap. XVIII, ediţia a 3-a).

cât şi „microcosmosului”; în orice caz, ansamblul posibilităţilor fiinţei nu constituie propriu-zis decât un haos „inform şi vid”[62], în care totul este obscuritate până în momentul când se produce această iluminare ce îi determină organizarea armonică în trecerea de la potentă la act.[63] Această iluminare corespunde în mod strict conversiunii celor trei *guna-şi* unul în celălalt, pe care am descris-o mai sus după un text din *Veda*: dacă luăm în considerare cele două faze ale acestei conversiuni, rezultatul primei, efectuată începând de la stările inferioare ale fiinţei, se operează în chiar planul reflexiei, în vreme ce a doua imprimă vibraţiei reflectate o direcţie ascensională, ce se transmite prin toată ierarhia stărilor superioare ale fiinţei. Planul de reflexie – al cărui centru, punct de incidenţă cu „Raza Cerească”, este punctul de pornire al acestei vibraţii indefinite – va fi, în acest caz, planul central în ansamblul stărilor fiinţei, adică planul orizontal de coordonate din reprezentarea noastră geometrică, iar centrul său va fi în mod efectiv centrul fiinţei totale. Acest plan central, în care sunt trasate braţele orizontale ale crucii cu trei dimensiuni, joacă, în raport cu „Raza Cerească” ce este braţul ei vertical, un rol analog celui al „perfecţiunii pasive” în raport cu „perfecţiunea activă”, sau celui al „substanţei” în raport cu „esenţa”, al *Prakriti-ei* în raport cu *Purusha*: e vorba întotdeauna, în mod simbolic, de „Pământ” în raport cu „Cerul”, la fel de ceea ce toate tradiţiile cosmogonice reprezintă drept „suprafaţa apelor”.[64] Se mai poate spune

62 Aceasta este traducerea literală a ebraicului thohu va-bohu, pe care Fabre d'Olivet (La Langue hébraïque restituée) îl explică prin "puterea contingenţă de a fi într-o posibilitate a fiinţei".

63 Cf. Geneza, I, 2-3.

64 Vezi Omul şi devenirea sa după Vêdânta, cap. V.

că acesta este planul de separaţie între „Apele inferioare” şi „Apele superioare”[65], adică între două haosuri, formal şi informai, individual şi extra-individual, ale tuturor stărilor, atât non-manifestate cât şi manifestate, al căror ansamblu constituie Posibilitatea totală a „Omului Universal”.

14. *Agni* este figurat ca un principiu ignic (la fel, de altfel, ca Raza luminoasă ce îi dă naştere), focul fiind privit ca elementul activ în raport cu apa, element pasiv.

— *Agni* în centrul *swasticii* e echivalent, în simbolismul creştin, cu mielul ce se află la originea celor patru fluvii (vezi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. III; *L'Esotérisme de Dante*, cap. IV; *Regele lumii*, cap. IX).

Prin intervenţia „Spiritului Universal” (*Ātma*), care proiectează „Raza Cerească” ce se reflectă pe oglinda „Apelor”, în sânul acestora este închisă o scânteie divină, germen spiritual increat, care, în Universul potenţial (*Brahmânda* sau „Oul Lumii”), este acea determinaţie a „Non-Supremului” *Brahma* (*Apara-Brahma*) pe care tradiţia hindusă o numeşte *Hiranya-garbha* (adică „Embrionul de Aur”).[66] în fiecare fiinţă considerată în particular, această scânteie a Luminii inteligibile constituie, dacă se poate spune aşa, o unitate fragmentară (expresie de altfel inexactă dacă o luăm *ad litteram*, unitatea fiind în realitate indivizibilă şi fără părţi), care, dezvoltându-se pentru a se identifica în act cu Unitatea totală – cu care este prin urmare identică în potentă (căci conţine în ea însăşi esenţa indivizibilă a luminii, aşa cum natura focului este conţinută în întregime în orice

65 Cf. Geneza, I, 6-7.

66 Vezi Omul şi devenirea sa după Vêdânta, cap. XIII, ediţia a 3-a.

scânteie) [67] – va iradia în toate sensurile începând din centru şi va realiza în expansiunea sa perfecta desfăşurare a tuturor posibilităţilor fiinţei. Acest principiu de esenţă divină involuat în fiinţe (doar în aparenţă, deoarece el nu poate fi realmente afectat de contingenţe, această stare de „înfăşurare" neexistând decât din punctul de vedere al manifestării), e echivalent, în simbolismul vedic, cu *Agni*] *A*, ce se manifestă în centrul *swasticii*, care este, cum am văzut, crucea trasată în planul orizontal, şi care, prin rotaţia sa în jurul centrului, generează ciclul evolutiv ce formează fiecare din elementele ciclului universal. Centrul, singurul punct ce rămâne imobil în această mişcare de rotaţie, este – chiar datorită imobilităţii sale (imagine a imutabilităţii principiale) – motorul „roţiiexistenţei"; el conţine „Legea" (în sensul termenului sanscrit *Dharmay5* – adică expresia sau manifestarea „Voinţei Cerului" – pentru ciclul corespondent planului orizontal în care se efectuează această rotaţie şi, conform a ceea ce am spus, influenţa sa se măsoară, sau cel puţin s-ar măsura dacă am avea această posibilitate, prin pasul elicei, evolutivă la axa verticală.[68]

---

67 Vezi ibid., cap. V.

68 «Cînd se spune acum (în cursul manifestării) "Principiul", acest termen nu mai desemnează Fiinţa ce există în toate fiinţele, norma universală ce prezidează evoluţia cosmică. Natura Principiului, natura Fiinţei sînt incomprehensibile şi inefabile. Doar limita poate fi înţeleasă (în mod individual uman) şi exprimată. Principiul acţionînd ca pol, ca axa universalităţii fiinţelor, spunem despre el doar că este polul sau axa evoluţiei universale, fară a încerca să-1 explicăm» (Zhuang zi, cap. XXV). De aceea Dao "cu nume", care este "Mama celor zece mii de lucruri" (Dao De Jing, cap. I), e "Marea Unitate" (Tai yi), situată simbolic, cum am văzut mai sus, în steaua polară: « Dacă trebuie dat un nume lui Dao (deşi el nu poate fi numit), se va numi (ca echivalent aproximativ) "Marea Unitate"... Cele zece mii de lucruri sînt produse de Taiyi,

15. Vezi *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, partea a 3-a, cap. V, şi *Omul şi devenirea sa după Vêdânta*, cap. IV.

— Am arătat şi în altă parte raportul ce există între cuvântul *Dharma* şi numele sanscrit al Polului.

Dhruva, derivate din rădăcinile *dhri* şi respectiv *dhru*, care au acelaşi sens şi exprimă esenţialmente ideea de stabilitate (*Regele Lumii*, cap. I).

Realizarea posibilităţilor fiinţei se efectuează aşadar printr-o activitate ce este întotdeauna interioară, deoarece se exercită începând din centrul fiecărui plan; de altfel, metafizic vorbind, nu ar putea exista acţiune exterioară care să se exercite asupra fiinţei totale, deoarece o asemenea acţiune nu este posibilă decât dintr-un punct de vedere relativ şi specializat, cum este cel al individului.[69]

Această realizare la rândul ei este figurată în diverse simbolisme prin apariţia, pe suprafaţa „Apelor", a unei flori, cel mai adesea lotusul în tradiţiile orientale şi trandafirul sau crinul în tradiţiile occidentale[70]; însă nu

---

modificate prin yin şi yang ». – în Occident, în vechea "Masonerie operativă", un fir cu plumb, imagine a axei verticale, este suspendat într-un punct ce simbolizează polul ceresc. Acesta este de asemenea punctul de suspensie al "balanţei" despre care vorbesc diferite tradiţii (vezi Regele Lumii, cap. X); şi acest lucru arată că "nimicul" (Ain-ul) Kabbalei ebraice corespunde "non-acţiunii" (wu wei) din tradiţia extrem-orientală.

69 Vom avea ocazia să revenim mai încolo la distincţia dintre "interior" şi "exterior", de asemenea simbolică, precum este aici orice localizare; însă ţinem să precizăm că imposibilitatea unei acţiuni exterioare nu se aplică decît fiinţei totale şi nicidecum fiinţei individuale, acest lucru excluzînd apropierea ce s-ar putea face aici cu aserţiunea, asemănătoare în aparenţă, dar lipsită de importanţă metafizică, pe care o implică "monadismul" lui Leibniz în privinţa "substanţelor individuale".

70 Am semnalat în altă parte raportul ce există între aceste flori

avem intenţia să intrăm aici în detaliile acestor figurări (ce pot varia şi să se modifice într-o anumită măsură, datorită adaptărilor multiple la care se pretează, dar care, în fond, provin pretutindeni şi întotdeauna din acelaşi principiu), cu unele consideraţii secundare bazate mai ales pe numere.[71] În orice caz, „apariţia" de care e vorba va putea fi luată în considerare mai întâi în planul central, adică în planul orizontal de reflexie a „Razei Cereşti", ca integrare a stării fiinţei corespondente; însă se va întinde şi în afara acestui plan, la totalitatea stărilor, conform desfăşurării indefinite (în toate direcţiile începând din punctul central) a vortexului sferic universal despre care am vorbit înainte.[72]

Arborele şi şarpele

Dacă reluăm acum simbolul şarpelui încolăcit în jurul arborelui, despre care am spus mai sus câteva cuvinte, vom constata că această figură este tocmai cea a elicei trasate în jurul cilindrului vertical din reprezentarea geometrică pe care am studiat-o. Arborele simbolizând „Axa Lumii", şarpele va figura deci ansamblul ciclurilor manifestării universale[73]; şi, într-adevăr, parcursul

---

simbolice şi roata considerată ca simbol al lumii manifestate (Regele Lumii, cap. II).

71 Am văzut mai sus că numărul spiţelor roţii variază după caz; la fel stau lucrurile cu numărul petalelor florilor emblematice. Lotusul are cel mai adesea opt petale; în reprezentările occidentale întîlnim în special numerele 5 şi 6, care se raportează respectiv la "microcosmos" şi "macroscosmos".

72 Despre rolul "Razei Divine" în realizarea fiinţei şi trecerea la stările superioare, vezi şi L'Esotérisme de Dante, cap. VIII.

73 între această figură şi cea a ouroboros-ului, adică a şarpelui ce îşi înghite coada, există acelaşi raport ca între elicea completă şi figura circulară a yin-yang-u\ui, în care una din spirele sale luată separat este

diferitelor stări este reprezentat, în unele tradiţii, ca o migraţie a fiinţei prin corpul acestui şarpe.[74] Cum acest parcurs poate fi considerat în conformitate cu două sensuri contrare (fie în sensul ascendent, spre stările superioare, fie în sensul descendent, spre stările inferioare), cele două aspecte ale simbolismului şarpelui, unul benefic şi altul malefic, se explică chiar prin acest fapt.[75]

7. Aceste două aspecte pot fi raportate de asemenea la două semnificaţii opuse pe care le prezintă chiar cuvântul *Asura*, după modul în care îl despărţim:

asupra, „care dă viaţă”; *a-sura*, „non-luminos”. Doar în acest din urmă sens

Asuraşii se opun Deraşilor, al căror nume exprimă luminozitatea sferelor cereşti; în celălalt sens, dimpotrivă,

---

considerată ca fiind plană; ouroboros-u\ reprezintă indefinitatea unui ciclu considerat în mod izolat, indefînitate care, pentru starea umană şi datorită prezenţei condiţiei temporale, îmbracă aspectul "perpetuităţii".

74 Acest simbolism se găseşte în special în Pistis Sophia gnostică, unde corpul şarpelui este împărţit conform Zodiacului şi subdiviziunilor sale, ceea ce ne readuce de altfel la figura ouroboros-u\ui, căci nu poate fi vorba, în aceste condiţii, decît de parcursul unui singur ciclu, prin diferitele modalităţi ale aceleiaşi stări; în acest caz, migraţia considerată pentru fiinţă se limitează deci la prelungirile stării individuale umane.

75 Uneori, simbolismul se dedublează pentru a corespunde acestor două aspecte, avînd în acest caz doi şerpi încolăciţi în sensuri contrare în jurul aceleiaşi axe, ca în figura caduceului. Găsim un echivalent al acestuia în anumite forme ale bastonului brahmanic (Brahma-danda), printr-o dublă înfăşurare de linii puse în legătură cu cele două sensuri de rotaţie ale swasticii. Acest simbolism are de altfel aplicaţii multiple, pe care nu intenţionăm să le dezvoltăm aici; una din cele mai importante este cea privitoare la curenţii subtili din fiinţa umană (vezi Omul şi devenirea sa după Vêdânta, cap. XX, ediţia a 3-a); analogia între "microcosmos" şi "macrocosmos" este valabilă de altfel şi din acest punct de vedere particular.

ei se identifică în realitate (de unde aplicarea denumirii de *Asuras*, în unele texte vedice, lui *Mitra* şi *Varuna*); trebuie să se ia seama bine la această dublă semnificaţie pentru a rezolva contradicţiile aparente cărora le poate da naştere.

— Dacă se aplică înlănţuirii ciclurilor simbolismul succesiunii temporale, se înţelege fără greutate de ce s-a spus că întâlnim şarpele încolăcit nu doar în jurul arborelui, ci şi în jurul diferitelor altor simboluri ale „Axei Lumii”[76], în special al muntelui, precum se observă, în tradiţia hindusă, în simbolismul „baterii oceanului de lapte”.[77] Aici, şarpele *Shqsha* sau *Ananta*, reprezentând indefinitatea Existenţei universale, este încolăcit în jurul lui *Mēru*, „muntele polar”[78], acest şarpe împărţindu-se în sensuri contrare în *Devos* şi *Asuras*, care corespund respectiv stărilor superioare şi inferioare în raport cu starea umană; vom avea în consecinţă cele două aspecte benefic şi malefic, după cum vom lua în considerare şarpele, din perspectiva *Devas* sau *Asuras1*. Pe de altă parte, dacă se interpretează semnificaţia acestora în termenii de „bine” şi „rău”, avem o corespondenţă evidentă cu cele două perspective opuse ale „Arborelui Ştiinţei” şiale altor simboluri similare despre care am vorbit înainte.[79]

---

76 Se întîlneşte mai ales în jurul omphalos-ului, ca şi în anumite figurări ale "Oului Lumii" (vezi Regele Lumii, cap. IX); am semnalat în această privinţă legătura ce există între simbolurile arborelui, pietrei şi şarpelui; acest fapt ar putea prilejui consideraţii interesante, dar acestea ne-ar duce mult prea departe.

77 Această expresie simbolică se găseşte în Rămăyana.

78 Vezi Regele Lumii, cap. IX.

79 în simbolismul temporal există de asemenea o analogie cu cele două feţe ale lui Ianus, una îndreptată spre viitor şi cealaltă spre trecut. Poate vom putea odată, într-un alt studiu, să arătăm, mai explicit decît pînă acum, legătura profundă ce există între toate aceste simboluri ale

E cazul să luăm în considerare un alt aspect sub care şarpele, în simbolismul său general, apare, dacă nu chiar ca malefic (ceea ce implică necesarmente prezenţa corelativului benefic, „binele” şi „răul”, cei doi termeni ai oricărei dualităţi, neputând fi înţeleşi decât unul prin celălalt), cel puţin ca de temut, atunci când figurează înlănţuirea fiinţei în seria indefinită a ciclurilor de manifestare.[80] Acest aspect corespunde rolului şarpelui (sau al dragonului ce îi este un corespondent în acest caz) ca paznic al unor simboluri ale nemuririi: astfel îl vedem încolăcit în jurul arborelui cu mere de aur din grădina Hesperidelor, sau în jurul fagului din pădurea Colhida în care se află „lâna de aur”; e evident că aceşti arbori nu sunt altceva decât forme ale „Arborelui Vieţii”, ei reprezentând, în consecinţă, şi „Axa Lumii”.[81]

Asura-şi sunt anteriori Devaşilor. E cel puţin curios că, în simbolismul *Genezei* ebraice, creaţia vegetalelor înaintea aştrilor sau „luminătorilor” poate fi legată de această anterioritate; într-adevăr, după tradiţia hindusă, vegetalul provine din natura *Asura-şWox*, adică din stările

---

diferitelor forme tradiţionale.

80 Aceasta este samsara budistă, rotaţia indefinită a "roţii vieţii", din care fiinţa trebuie să se elibereze pentru a atinge Nirvana. Ataşamentul la multiplicitate este de asemenea, într-un sens, "ispitirea" biblică, care îndepărtează fiinţa de unitatea centrală originară şi o împiedică să ajungă la fructul "Arborelui Vieţii"; şi prin aceasta, într-adevăr, fiinţa este supusă alternanţei mutaţiilor ciclice, adică naşterii şi morţii.

81 Mai trebuie menţionate, dintr-un punct de vedere destul de apropiat de acesta, legendele simbolice care, în numeroase tradiţii, reprezintă şarpele sau dragonul ca paznic al "comorilor ascunse"; acestea sînt în legătură cu diferite alte simboluri foarte importante, precum cele ale "pietrei negre" şi "focului sub pământean" (vezi Regele Lumii, cap. I şi VII); acesta este încă unul din acele
numeroase puncte pe care nu le putem indica decît în trecere, dar asupra cărora vom reveni cu o altă ocazie.

inferioare în raport cu starea umană, pe când corpurile cereşti îi reprezintă fireşte pe *Deva-şi*, adică stările superioare. Să mai amintim, în această privinţă, că dezvoltarea „esenţei vegetative” în Eden este cea a germenilor ce provin din ciclul antecedent, ceea ce corespunde de asemenea aceluiaşi simbolism.

Pentru a se realiza în totalitate, trebuie ca fiinţa să scape din această înlănţuire ciclică şi să treacă de la circumferinţă la centru, adică în punctul unde axa întâlneşte planul ce reprezintă starea în care se găseşte în mod actual acea fiinţă; integrarea acestei stări fiind efectuată imediat prin chiar acest fapt, totalizarea se va opera apoi, începând de la acest plan de bază, conform direcţiei axei verticale. Trebuie remarcat că, în vreme ce există o continuitate între toate stările considerate în parcursul lor ciclic, cum am explicat înainte, trecerea la centru implică esenţialmente o. discontinuitate în dezvoltarea fiinţei; ea poate fi comparată, în această privinţă, cu ceea ce este, din punct de vedere matematic, „trecerea la limită” a unei serii indefinite în variaţie continuă, într-adevăr, limita, fiind prin definiţie o cantitate fixă, nu poate fi atinsă, ca atare, în cursul variaţiei, chiar dacă aceasta ar continua indefinit; nefiind supusă acestei variaţii, ea nu aparţine seriei al cărei sfârşit este, şi pentru a o atinge trebuie să se iasă din această serie. La fel, trebuie să se iasă din seria indefinită a stărilor manifestate şi din schimbările lor pentru a atinge „Invariabilul Mijloc”, punctul fix şi imuabil ce guvernează mişcarea fără să participe la ea, aşa cum întreaga serie matematică este ordonată, în variaţia sa, în raport cu limita sa, care îi dă astfel legea, dar care este dincolo de această lege. La fel ca trecerea la limită şi ca integrarea, care nu este într-un fel decât un caz particular al primei, realizarea metafizică

nu se poate efectua „în trepte”; ea este ca o sinteză ce nu poate fi precedată de nicio analiză, şi în vederea căreia orice analiză ar fi de altfel neputincioasă şi de importanţă riguros nulă.

Există în doctrina islamică un punct interesant şi important în legătură cu ceea ce am spus până acum: „calea dreaptă” (*Eç-çirâtul-mustaqâm*), despre care e vorba în *fâtihah* (literalmente „deschidere”) sau primul *surat* al Korânului, nu este altceva decât axa verticală luată în sensul său ascendent, căci „rectitudinea” sa (identică cu *De* a lui Lao Zi) trebuie luată în considerare, chiar după rădăcina cuvântului ce o desemnează (*qâm*, „a se ridica”), conform direcţiei verticale. În consecinţă, se poate înţelege cu uşurinţă semnificaţia ultimului verset, în care această „cale dreaptă” este definită ca fiind „calea celor asupra cărora Tu reverşi graţia Ta, nu a celor deasupra cărora este mânia Ta, nici a celor ce se află în eroare” (*girata elladhâna anamta alayihim*, *ghayri el-maghdubi alayhim wa la ed-dâllân*). Cei asupra cărora este „graţia” divină[82] sunt cei ce primesc în mod direct influenţa „Activităţii Cerului”, şi care sunt conduşi de ea spre stările superioare şi la realizarea totală, fiinţa lor fiind în conformitate cu Voinţa universală. Pe de altă parte, „mânia” fiind în opoziţie directă cu „graţia”, acţiunea sa se exercită şi ea conform axei verticale, dar cu efect invers, parcurgând-o în sens descendent, spre stările inferioare[83]:

---

82 Această "graţie" este "revărsarea de rouă" care, în Kabbala ebraică, e pusă în legătură directă cu "Arborele Vieţii" (vezi Regele Lumii, cap. III).

83 Această coborîre directă a fiinţei conform axei verticale este reprezentată în special prin "căderea îngerilor"; cînd c vorba de fiinţe umane, aceasta nu poate corespunde, evident decît unui caz excepţional, o asemenea fiinţă fiind numită Waliyush-Shaytăn, pentru

aceasta este calea „infernală” ce se opune căij „cereşti”, aceste două căi fiind cele două jumătăţi, inferioară şi superioară, ale axei verticale, începând de la nivelul ce corespunde stării umane. În fine, cei ce se află în „eroare”, în sensul propriu şi etimologic al acestui cuvânt, sunt cei care, cum este cazul imensei majorităţi a oamenilor, atraşi şi reţinuţi de multiplicitate, rătăcesc la nesfârşit în ciclurile manifestării, reprezentate prin spirele şarpelui încolăcit în jurul „Arborelui din Mijloc”.[84]

Să mai amintim, în această privinţă, că sensul propriu al cuvântului *Islam* este „supunerea la Voinţa divină”[85]; de aceea se spune, în anumite învăţături esoterice, că orice fiinţă este *muslim*, în sensul că, fireşte, niciuna nu se poate sustrage acestei voinţe, şi că, în consecinţă, fiecare ocupă în mod necesar locul ce i-a fost

A

fixat în ansamblul Universului. Împărţirea fiinţelor în „devotate” (*mûminâri*) şi „infidele” (*kuffâr*) [86] constă

că ea este într-un fel inversul "sfîntului" sau Waliyur-Rahman.

84 Aceste trei categorii de fiinţe pot fi desemnate respectiv ca "alese", "respinse" şi "rătăcite"; e cazul să remarcăm că ele corespund întocmai celor trei guna-şi: prima lui sattwa, a doua lui tamas, iar a treia lui rajas. – Unii comentatori exoterici ai Korânului au pretins că "respinşii" ar fi creştinii; însă aceasta este o interpretare îngustă, foarte contestabilă chiar din punct de vedere exoteric, şi care, în orice caz, n-are fireşte nimic dintr-o explicaţie conformă haqiqah-\x\u\. – Cu privire la prima din cele trei categorii despre care e vorba aici, trebuie să semnalăm că "Alesul" (El-Mustafă) este, în Islam, o desemnare aplicată Profetului şi, din punct de vedere ezoteric, "Omului Universal".

85 Vezi Regele Lumii, cap. VI; am semnalat atunci strînsa înrudire a acestui
cuvînt cu cele care desemnează "salvarea" şi "pacea" (Es-salâm).

86 Această distincţie nu priveşte doar oamenii, căci este aplicată şi J/mi-ilor de tradiţia islamică; în realitate, ea este aplicabilă tuturor fiinţelor.

aşadar doar în faptul că primele se conformează conştient şi voluntar ordinii universale, în timp ce, printre cele din urmă, există unele ce nu se supun legii decât împotriva voinţei lor, iar altele se află pur şi simplu în ignoranţă. Regăsim astfel cele trei categorii de fiinţe pe care le-am luat în considerare; fiinţele „devotate” sunt cele ce urmează „calea dreaptă”, iar supunerea lor la Voinţa universală face din ele adevărate colaboratoare la „planul divin”.

Incomensurabilitatea între fiinţa totală şi individualitate

Trebuie să insistăm acum asupra unui punct care, pentru noi, este de o importanţă capitală: concepţia tradiţională despre fiinţă, aşa cum o expunem aici, diferă în mod esenţial, în chiar principiul său şi prin acest principiu, de toate concepţiile antropomorfice şi geocentrice de care mentalitatea occidentală se eliberează atât de greu. Putem spune chiar că diferă infinit, acesta nefiind un abuz de limbaj, cum se-ntâmplă de cele mai multe ori când se foloseşte de obicei acest cuvânt, ci mai degrabă, dimpotrivă, o expresie mai justă decât oricare alta şi foarte adecvată concepţiei căreia i-o aplicăm, căci aceasta este propriu-zis nelimitată. Metafizica pură n-ar putea admite sub nicio formă antropocentrismul[87]; dacă acesta pare uneori să se insinueze în expresia ei, nu avem de-a face decât cu o expresie cu totul exterioară, inevitabilă de altfel, deoarece, dacă vrem să exprimăm ceva, suntem nevoiţi să ne folosim de limbajul uman. Aceasta nu este aşadar decât o consecinţă a imperfecţiunii inerente oricărei expresii, oricare ar fi ea, în virtutea

87 Despre această chestiune vezi Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, partea a 2-a, cap. VII.

tocmai a limitării sale; această consecinţă este admisă într-un fel doar cu titlu de indulgenţă, de concesie provizorie şi accidentală făcută slăbiciunii puterii de înţelegere umane individuale, neputinţei ei de a atinge ceea ce depăşeşte domeniul individualităţii. Se produce deja, datorită acestei insuficienţe, ceva de acest gen, înaintea oricărei expresii exterioare, în ordinul gândirii formale (care, de altfel, apare şi ca o expresie dacă o considerăm în raport cu informalul): orice idee la care se gândeşte cu intensitate sfârşeşte prin „a se figura", prin a lua într-un fel o formă umană, chiar cea a gândirii; se poate spune că, după o comparaţie foarte expresivă a lui Shanka-râchirya, „gândirea intră în om precum metalul, atunci când, topit, ia forma unui tipar". Chiar intensitatea gândirii[88] face ca ea să ocupe omul în întregime, într-un mod asemănător celui în care apa umple un vas până la margini; ea ia deci forma a ceea ce o conţine şi o limitează, adică, în alţi termeni, devine antropomorfa. Aceasta este încă o imperfecţiune de care fiinţa individuală, în condiţiile limitate şi particularizate ale existenţei sale, nu poate scăpa; într-adevăr, ca individ nu poate acest lucru, deşi trebuie să tindă spre el, căci eliberarea completă dintr-o asemenea limitare nu se obţine decât în stările extra-individuale şi supraindividuale, deci informale, atinse pe parcursul realizării efective a fiinţei totale.

Acestea fiind spuse pentru a preveni orice obiecţie posibilă în această privinţă, e evident că nu poate exista nicio măsură comună între, pe de o parte, „Sine" (considerat ca totalizare a fiinţei ce se integrează conform

88 Se-nţfelege că acest cuvînt, "intensitate", nu trebuie luat aici într-un sens cantitativ, de asemenea că, gîndirea nefiind supusă condiţiei spaţiale, forma sa nu este în nici un fel "localizabilă"; ea se situează în ordinul subtil, nu în ordinul corporal.

celor trei dimensiuni ale crucii, pentru a se reintegra în Unitatea sa primă, realizată în această plenitudine chiar de expansiunea ce simbolizează întregul spaţiu) şi, pe de altă parte, o modificare individuală oarecare, reprezentată printr-un element infinitezimal al spaţiului, ori chiar integralitatea unei stări, a cărei figurare plană (sau cel puţin considerată plană cu restricţiile pe care le-am făcut, deci considerând această stare în mod izolat) comportă încă un element infinitezimal în raport cu spaţiul cu trei dimensiuni, deoarece, situând această figurare în spaţiu (adică în ansamblul tuturor stărilor de fiinţă), planul său orizontal trebuie privit ca deplasându-se în mod efectiv cu o măsură infinitezimală conform direcţiei axei verticale.[89] Pentru că e vorba de elemente infinitezimale, chiar într-un simbolism geometric, inevitabil restrâns şi limitat, se vede că, în realitate şi *a fortiori*, aici avem de-a face mai degrabă, pentru ceea ce este simbolizat respectiv prin cei doi termeni pe care i-am comparat între ei, cu o incomensurabilitate absolută, ce nu depinde de nicio convenţie mai mult sau mai puţin arbitrară, cum este întotdeauna alegerea unor unităţi relative în măsurările cantitative obişnuite. Pe de altă parte, când e vorba de fiinţa totală, un indefinit este luat aici ca simbol al Infinitului, în măsura în care e permis să se spună că Infinitul poate fi simbolizat; dar, bineînţeles, aceasta nu e totuna cu a-i confunda, cum fac de obicei matematicienii şi filosofii occidentali. „Dacă putem lua indefinitul ca imagine a Infinitului, nu putem aplica Infinitului raţionamentele

89 Amintim că problema distincţiei fundamentale între "Sine" şi "eu" (adică, în definitiv, între fiinţa totală şi individualitate, pe care am rezumat-o la începutul prezentului studiu) a fost tratată mai pe larg în Omul şi devenirea sa după Vêdânta, cap. II.

despre indefinit; simbolismul nu urcă, ci coboară”.[90]

Această integrare adaugă o dimensiune reprezentării spaţiale corespondente; se ştie într-adevăr că, pornind de la linie, care este primul grad al indefinităţii în întindere, integrala simplă corespunde calculului unei suprafeţe, iar integrala dublă calculului unui volum. Aşadar, dacă a fost nevoie de o primă integrare pentru a trece de la linie la suprafaţă, care este măsurată de crucea cu două dimensiuni descriind cercul indefinit ce nu se închide (sau spirala plană considerată simultan în toate poziţiile sale posibile), e necesară o a doua integrare pentru a trece de la suprafaţă la volum, în care crucea cu trei dimensiuni produce, prin iradierea centrului său conform tuturor direcţiilor spaţiului în care este situată, sferoidul indefinit a cărui mişcare vibratorie ne dă imaginea volumului deschis întotdeauna în toate sensurile, ce simbolizează vortexul universal al „Căii”.

Locul stării individuale umane în ansamblul fiinţei

După ceea ce am spus în capitolul precedent cu privire la antropomorfism, e clar că individualitatea umană, chiar considerată în integralitatea sa (şi nu restrânsă doar la modalitatea corporală), n-ar putea avea un loc privilegiat şi „excepţional” în ierarhia indefinită a stărilor fiinţei totale; ea îşi ocupă propriul rang precum oricare alta dintre celelalte stări şi exact cu acelaşi titlu, fără nimic în plus nici în minus, în conformitate cu legea armoniei ce regizează raporturile tuturor ciclurilor Existenţei universale. Acest rang este determinat de condiţiile particulare ce caracterizează starea de care e vorba şi îi delimitează domeniul; şi, dacă nu-l putem

90 Matgioi, La Voie Métaphysique, p. 99.

cunoaşte actualmente, e pentru că ne este imposibil, ca indivizi umani, să ieşim din aceste condiţii pentru a le compara cu cele ale celorlalte stări, ale căror domenii ne sunt obligatoriu inaccesibile; însă, evident, ne este suficient, tot ca indivizi, să înţelegem că acest rang este ceea ce trebuie să fie şi nu poate fi altul decât este, fiecare lucru fiind în mod riguros la locul pe care trebuie să-l ocupe ca element al ordinii totale. În plus, tocmai în virtutea acestei legi a armoniei la care am făcut aluzie, „elicea evolutivă fiind echilibrată peste tot şi în toate punctele sale, trecerea de la o stare la alta se face la fel de simplu şi de firesc ca trecerea de la o situaşte (sau modificare) la alta în interiorul unei aceleiaşi stări”[91], altminteri, din acest punct de vedere cel puţin, n-ar exista nicăieri în Univers nicio soluţie de continuitate.

Dacă trebuie să facem totuşi o restricţie în ceea ce priveşte continuitatea (în lipsa căreia n-ar exista cauzalitatea universală, căci ea cere ca totul să se înlănţuie fără nicio întrerupere), ea constă în faptul că, aşa cum am arătat mai sus, există, dintr-un alt punct de vedere decât cel al parcursului ciclurilor, un moment de discontinuitate în desfăşurarea fiinţei: acest moment, ce are un caracter absolut unic, e cel în care se produce, sub acţiunea „Razei Cereşti” ce operează pe un plan de reflexie, vibraţia care corespunde *Fiat* Lwx-ului cosmogonic şi care iluminează, prin iradierea sa, întregul haos al posibilităţilor. Începând din acest moment, ordinea succede haosului, lumina întunericului, actul potentei, realitatea virtualităţii; şi, când această vibraţie şi-a atins complet efectul amplificându-se şi repercutându-se până la limitele fiinţei, aceasta realizându-şi plenitudinea totală,

91 Matgioi, La Voie Métaphysique, pp. 96-97.

nu mai este evident obligată să parcurgă cutare sau cutare ciclu particular, deoarece le îmbrăţişează pe toate în perfecta simultaneitate a unei cuprinderi sintetice şi „non-distinctive”. Aceasta este ceea ce constituie la drept vorbind „transformarea”, concepută ca implicând „întoarcerea fiinţelor în schimbare în Fiinţa neschimbată”, în afară şi dincolo de toate condiţiile speciale ce definesc treptele Existenţei manifestate. „Schimbarea, spune înţeleptul Shi Ping Wen, este mecanismul ce produce toate fiinţele; transformarea este mecanismul în care se absorb toate fiinţele”.[92]

Această „transformare” (în sensul etimologic de trecere dincolo de formă), prin care are loc realizarea „Omului Universal”, nu este altceva decât „eliberarea” (în sanscrită

Moksha sau *Mukti*) despre care am vorbit în altă parte[93]; ea necesită, înainte de toate, determinarea prealabilă a unui plan de reflexie a „Razei Cereşti”, aşa încât starea corespondentă devine chiar prin aceasta starea centrală a fiinţei. De altfel, această stare, în principiu, poate fi oricare alta, deoarece toate sunt perfect echivalente atunci când sunt considerate din perspectiva Infinitului; şi faptul că starea umană nu se distinge prin nimic de celelalte, implică în mod evident, atât pentru ea cât şi pentru oricare altă stare, posibilitatea de a deveni această stare centrală. „Transformarea” poate fi aşadar atinsă pornind de la starea umană luată ca bază, şi chiar pornind de la oricare modalitate a acestei stări, ceea ce revine la a spune că ea este în special posibilă pentru omul

92 Ibid., p. 76. – Pentru ca expresia să fie corectă, cuvîntul cu totul impropriu "mecanism", împrumutat în mod neinspirat de Matgioi din traducerea Yijing-ului a lui Philastre, ar trebui înlocuit cu "proces".

93 Omul şi devenirea sa după Vêdânta, cap. XVII, ediţia a 3-a.

corporal şi terestru; în alţi termeni, cum am spus-o la locul potrivit[94], „Eliberarea” poate fi obţinută „în viaţă” (*jâvan-mukti*), deşi ea implică esenţialmente, pentru fiinţa ce o dobândeşte astfel ca şi în toate celelalte cazuri, eliberarea absolută şi completă de condiţiile limitative ale tuturor modalităţilor şi stărilor.

Nu avem intenţia să vorbim aici despre ceea ce ţine de procesul efectiv de dezvoltare ce permite fiinţei să ajungă, după ce a parcurs anumite faze preliminare, la acest moment precis în care are loc „transformarea”, deoarece e evident că descrierea sa, chiar sumară, nu poate intra în cadrul unui studiu ca acesta, al cărui caracter trebuie să rămână pur teoretic. Am vrut doar să arătăm posibilităţile fiinţei umane, posibilităţi ce sunt în mod necesar, de altfel, cele ale fiinţei în oricare dintre stările sale, căci n-ar putea să se menţină între ele nicio diferenţiere în faţa Infinitului, în care rezidă Perfecţiunea.

Marea Triadă

Apropiind ultimele afirmaţii de ceea ce am spus la început, se poate înţelege cu uşurinţă că, în pofida denumirii sale, concepţia tradiţională a „Omului Universal” nu are în realitate absolut nimic antropomorfic; dar, dacă orice antropomorfism este categoric antimetafizic şi trebuie ca atare înlăturat cu rigurozitate, ne rămâne să precizăm în ce sens şi în ce condiţii un anumit antropocentrism poate fi privit ca legitim.[95] Mai întâi, cum

94 Ibid., cap. XVIII, ediţia a 3-a.

95 Trebuie adăugat de altfel că acest antropocentrim nu are nici o legătură necesară cu geocentrismul, contrar a ceea ce se-ntîmplă în anumite concepţii "profane"; faptul că pământul e luat uneori ca simbol al stării corporale în întregime, ar putea da naştere la confuzii în această privinţă; dar se-nţelege de la sine că umanitatea terestră nu

am arătat, umanitatea, din punct de vedere cosmic, joacă realmente un rol „central” în raport cu treapta Existenţei căreia îi aparţine, însă numai în raport cu aceasta, şi nu, bineînţeles, cu ansamblul Existenţei universale, în care această treaptă nu este decât una oarecare într-o multitudine indefinită, fără nimic care să-i confere o situaţie specială în raport cu celelalte. În această privinţă, nu poate fi vorba aşadar de antropocentrism decât într-un sens restrâns şi relativ, dar suficient totuşi pentru a justifica transpoziţia analogică de care este susceptibilă noţiunea de om şi, în consecinţă, chiar denumirea de „Om Universal”.

Dintr-un alt punct de vedere, am văzut că orice individ uman, ca de altfel orice manifestare a unei fiinţe într-o stare oarecare, are în el însuşi posibilitatea de a se face centru în raport cu fiinţa totală; se poate deci spune că îi este centru într-un mod oarecum virtual, şi că scopul pe care trebuie să şi-l propună e să facă din această virtualitate o realitate actuală. Aşadar, îi este permis acestei fiinţe, chiar înaintea acestei realizări, şi în vederea ei, să se situeze într-un mod ideal în centru[96]; prin faptul că este în starea umană, perspectiva sa particulară conferă în mod firesc acestei stări o importanţă preponderentă, contrar a ceea ce se întâmplă când este considerată din punctul de vedere al metafizicii pure, adică al Universalului; şi această preponderenţă va fi, ca să spunem aşa, justificată *a posteriori* în cazul în care această fiinţă, luând efectiv starea în chestiune ca punct de plecare

---

este întreaga umanitate.

96 Există aici ceva comparabil cu modul în care Dante, conform unui simbolism temporal şi nu spaţial, se situează el însuşi în mijlocul "marelui an" pentru a realiza călătoria prin cele "trei lumi" (vezi L'Esotérisme de Dante, cap. VIII).

şi bază a realizării sale, şi-o va face cu adevărat starea centrală a totalităţii sale, corespunzând planului orizontal de coordonate în reprezentarea noastră geometrică. Aceasta implică în primul rând reintegrarea fiinţei considerate în chiar centrul stării umane, reintegrare în care constă propriu-zis restituirea „stării primordiale”, iar apoi, pentru aceeaşi fiinţă, identificarea centrului uman cu centrul universal; prima din aceste două faze este realizarea integralităţii stării umane, iar a doua a totalităţii fiinţei.

Conform tradiţiei extrem-orientale, „omul adevărat” (*zhzn jeri*), e cel care, după ce a realizat întoarcerea la „starea primordială” şi, în consecinţă, plenitudinea umanităţii, se află de acum înainte stabilit definitiv în „Invariabilul Mijloc”, scăpând chiar prin acest fapt de vicisitudinile „roţii lucrurilor”. Deasupra acestui grad este „omul transcendent” (*zhijen*), care la drept vorbind nu mai este un om, deoarece a depăşit umanitatea şi este în întregime eliberat de condiţiile sale specifice: acesta a ajuns la realizarea totală, la „Identitatea Supremă”, devenind aşadar, cu adevărat, „Om Universal”. Nu la fel stau lucrurile cu „omul adevărat”, dar se poate spune totuşi că acesta este cel puţin în mod virtual „Om Universal”, în sensul că, de vreme ce nu a mai parcurs alte stări în mod distinctiv, căci a trecut de la circumferinţă la centru, starea umană va trebui să fie necesarmente pentru el starea centrală a fiinţei totale, deşi n-a ajuns în mod efectiv aici.[97]

---

97 Diferenţa între aceste două trepte este aceeaşi ca şi între ceea ce am numit în altă parte nemurirea virtuală şi nemurirea actualmente realizată (Omul şi devenirea sa după Vedănta, cap. XVIII, ediţia a 3-a): acestea sînt cele două stadii pe care le-am distins de la început în realizarea "Identităţii Supreme". "Omul adevărat" corespunde, în

Aceasta permite să se-nţeleagă în ce fel trebuie considerat termenul intermediar al „Marii Triade” din perspectiva tradiţiei extrem-orientale: cei trei termeni sunt „Cerul” (*Tian*), „Pământul” (*Di*) şi „Omul” (*Jen*), acesta din urmă jucând într-un fel un rol de „mediator” între ceilalţi doi, unind în el naturile lor. Ce-i drept, chiar în privinţa omului individual, se poate spune că el participă realmente la ambii, „Cerul” şi „Pământul” fiind acelaşi lucru cu *Purusha* şi *Prakriti*, cei doi poli ai manifestării universale; dar nu există aici nimic special în cazul omului, căci este în mod necesar la fel pentru orice fiinţă manifestată. Pentru a putea îndeplini efectiv, faţă de Existenţa universală, rolul de care e vorba, trebuie ca omul să fi ajuns să se situeze în centrul tuturor lucrurilor, adică să fi atins cel puţin starea de „om adevărat”; şi nici în acest caz nu-l exercită în mod efectiv decât pentru o treaptă a Existenţei; această posibilitate este realizabilă în plenitudinea sa doar în starea de „om transcendent”. Aceasta înseamnă că adevăratul „mediator”, în care unirea „Cerului” cu „Pământul” e efectuată deplin prin sinteza tuturor stărilor, este „Omul Universal”, care e identic cu Verbul; şi, s-o notăm în trecere, multe din punctele tradiţiilor occidentale, chiar în ordinul teologic, îşi pot găsi aici explicaţia cea mai profundă[98].

Pe de altă parte, „Cerul” şi „Pământul” fiind două principii colţuri, adică cele două triunghiuri din „pecetea

terminologia arabă, "Omului Primordial" (£/-InsânuUqadîm), iar "omul transcendent" corespunde "Omului Universal" (EU InsănuUkâmiK – Asupra raporturilor între "omul adevărat" şi "omul transcendent", cf. La Grande Triade, cap. XVIII.

98 Unirea "Cerului" cu "Pământul" este acelaşi lucru cu unirea celor două naturi, divină şi umană, în persoana lui Hristos, dacă acesta este considerat ca "Om Universal". Printre vechile simboluri ale lui Hristos se află steaua cu şase

lui Solomon” (cf. *Regele Lumii*, cap. IV); or, în simbolismul unei şcoli hermetice din care făceau parte Albett cel Mare şi Sfântul Toma d’Aquino, triunghiul cu vârful în sus reprezintă Divinitatea, iar triunghiul inversat natura umană („făcută după chipul lui Dumnezeu”, ca reflex al său în sens invers în „oglinda Apelor”), astfel încât unirea celor două triunghiuri o figurează pe cea a celor două naturi (*Lâhût* şi *Nâsui* în esoterismul islamic). Trebuie remarcat, din punctul de vedere special al hermetismului, că ternarul uman: „*spiritus*, *anima*, *corpus*”, e în corespondenţă cu ternarul principiilor alchimice: „sulf, mercur, sare”.

— Pe de altă parte, din punctul de vedere al simbolismului numeric, „pecetea lui Solomon” este figura numărului 6, care este numărul „conjunctiv” (litera *v-au* în ebraică şi arabă), numărul unirii şi medierii; el este de asemenea numărul creaţiei, potrivindu-i-se, ca atare, şi Verbului (*per quem omnia facta sunt*). Stelele cu cinci colţuri şi cu şase colţuri reprezintă respectiv „microcosmosul” şi „macrocosmosul”, de asemenea omul individual (legat de cele cinci condiţii ale stării sale, cărora le corespund cele cinci simţuri şi cele cinci elemente corporale) şi „Omul Universal” sau *Logos*-\\. Rolul Verbului, în raport cu Existenţa universală, mai poate fi precizat prin adăugarea crucii trasate în interiorul figurii „peceţii lui Solomon”: braţul vertical uneşte vârfurile celor două triunghiuri opuse, sau cei doi poli ai manifestării, iar braţul orizontal reprezintă „suprafaţa Apelor”. – în tradiţia extrem-orientală, se întâlneşte un simbol care, deşi diferă prin dispoziţie de „pecetea lui Solomon”, îi este numeric echivalent: şase linii paralele, continue sau întrerupte după caz (cele şaizeci şi patru de „hexagrame” ale lui Wen Wang din *Yijing*, fiecare dintre ele fiind formată prin

suprapunerea a doua din cele opt *kua* sau „trigrame” ale lui Fu Xi), ce constituie „graficele Verbului” (în raport cu simbolismul Dragonului); şi ele reprezintă „Omul” ca termen de mijloc al „Marii Triade” („trigrama” superioară corespunzând „Cerului” şi cea inferioară „Pământului”, ceea ce le identifică respectiv cu triunghiurile cu vârful în sus şi inversat ale „peceţii lui Solomon”).

complementare, unul activ şi celălalt pasiv, unirea lor poate fi reprezentată prin figura „Androginului”, şi aceasta ne readuce la anuhiite consideraţii pe care le-am indicat de la început în ceea ce priveşte „Omul Universal”. Şi aici, participarea a doua principii există pentru orice fiinţă manifestată, traducându-se prin prezenţa a doi termeni, *yang* şi *yin*, însă în proporţii diferite şi totdeauna cu predominarea unuia sau a celuilalt; unirea perfect echilibrată a acestor doi termeni nu poate fi realizată decât în „starea primordială”.[99] în ce priveşte starea totală, nu poate fi vorba în cazul ei de nicio distincţie între *yang* şi *yin*, care intră în indiferenţierea principială; aici nu se mai poate vorbi aşadar de „Androgin”, ce implică deja o anumită dualitate în unitatea însăşi, ci doar4 de „neutralitate”, care este cea a Fiinţei considerată în ea însăşi, dincolo de distincţia dintre „esenţă” şi „substanţă”, „Cer” şi „Pământ”, *Purusha* şi *Prakriti*. Deci numai în raport cu manifestarea, cuplul *Purusha-Prakriti* poate fi, cum am spus mai sus, identificat cu „Omul Universal”[100]; şi

---

99 De aceea, cele două jumătăţi ale yin-yang-u\u\ constituie prin unirea lor forma circulară completă (care corespunde, în plan, formei sferice din spaţiul cu trei dimensiuni)

100 Ceea ce spunem aici despre adevăratul loc al "Androginului" în realizarea fiinţei şi despre raporturile sale cu "starea primordială", explică rolul important pe care îl joacă această concepţie în hermetism, ale cărui învăţături se referă la domeniul cosmologic, ca şi la extensiile

doar din acest punct de vedere, evident, acesta este „mediatorul” între „Cer” şi „Pământ”, aceşti doi termeni dispărând când se trece dincolo de manifestare.[101]

Cercul şi circumferinţa

Consideraţiile pe care le-am expus nu ne-au condus nicidecum, cum ar putea unii s-o creadă din greşeală dacă nu am avea grijă să insistăm în această privinţă, la a considera spaţiul ca „o sferă al cărei centru este pretutindeni şi circumferinţa nicăieri”, după mult citata formulă a lui Pascal, care, de altfel, n-a conceput-o poate primul. În orice caz, nu vrem să căutăm aici sensul precis în care însuşi Pascal înţelegea această frază, care a putut fi interpretată greşit; acest lucru nu ne interesează, căci e evident că autorul celebrelor consideraţii despre cele „două infinituri”, cu toate meritele sale incontestabile în alte privinţe, nu poseda nicio cunoaştere de ordin metafizic.[102]

În reprezentarea spaţială a fiinţei totale, e-adevărat

---

stării umane în ordinul subtil, deci, în definitiv, la ceea ce se poate numi "lumea intermediară", care nu trebuie confundată cu domeniul metafizicii pure.

101 Se poate înţelege prin aceasta sensul superior al acestei fraze din Evanghelie: "Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece". Verbul în sine însuşi (şi în consecinţă "Omul Universal", identic cu el) este dincolo de distincţia "Cerului" şi "Pământului"; el rămîne aşadar veşnic aşa cum este, în plenitudinea sa de a fi, în timp ce orice manifestare şi orice diferenţiere (adică întregul ordin al existenţelor contingente) dispar în "transformarea" totală.

102 O pluralitate de infinituri este evident imposibilă, căci s-ar limita reciproc, astfel încît nici unul n-ar mai fi realmente infinit; Pascal, ca mulţi alţii, confundă infinitul cu indefinitul, acesta fiind înţeles în mod cantitativ şi luat în cele două sensuri opuse ale mărimilor crescătoare şi descrescătoare.

fără îndoială că fiecare punct, înaintea oricărei determinări, este în potentă centru al fiinţei ce reprezintă această întindere în care e situată; însă nu este decât în potentă şi în mod virtual, atâta timp cât centrul real nu este efectiv determinat. Această determinare implică, pentru centru, o identificare cu natura însăşi a punctului principial, care, în sine, nu este propriu-zis nicăieri, deoarece nu e supus condiţiei spaţiale, fapt ce îi permite să conţină toate posibilităţile acestei condiţii; în sens spaţial, aşadar, numai manifestările acestui punct principial se află pretutindeni, manifestări ce umplu într-adevăr întreaga întindere, dar care nu sunt decât simple modalităţi, astfel încât „ubicuitatea” nu este în definitiv decât substitutul sensibil al adevăratei „omniprezenţe”.[103] în plus, dacă centrul întinderii se asimilează într-un fel tuturor celorlalte puncte prin vibraţia ce le-o transmite, aceasta se-ntâmplă numai pentru că le face să participe la aceeaşi natură indivizibilă şi necondiţionată care a devenit propria sa natură, şi această participare, atât timp cât este efectivă, le sustrage chiar prin aceasta condiţiei spaţiale.

E cazul, în toate acestea, să se ţină seama de o lege generală elementară, pe care am amintit-o deja în diferite ocazii, şi care nu ar trebui niciodată pierdută din vedere, mai ales că unii par să o ignore aproape sistematic: aceea că, între faptul sau obiectul sensibil (ceea ce e acelaşi lucru în fond) ce se ia ca simbol şi ideea sau mai degrabă principiul metafizic ce se vrea simbolizat, în măsura în care poate fi simbolizat, analogia este întotdeauna inversă, acesta fiind de altfel cazul adevăratei analogii.[104] Astfel, în spaţiul considerat în realitatea sa actuală, şi nu ca simbol

103 Vezi Omul şi devenirea sa după Vedănta, cap. XXV, ediţia a 3-a.

104 Ne vom putea raporta, în această privinţă, la ceea ce am spus la început despre analogia între omul individual şi "Omul Universal".

al fiinţei totale, niciun punct nu este şi nu poate fi centru; toate punctele aparţin în mod egal domeniului manifestării, prin chiar faptul că aparţin spaţiului, ce este una din posibilităţile a căror realizare e cuprinsă în acest domeniu, care, în ansamblul său, nu constituie nimic mai mult decât circumferinţa „roţii lucrurilor”, ori ceea ce putem numi exterioritatea Existenţei universale. A vorbi aici de „interior” şi „exterior”, ca şi de centru şi circumferinţă, înseamnă de altfel a folosi un limbaj simbolic, şi încă chiar unul ce ţine de simbolismul spaţial; însă imposibilitatea de a depăşi astfel de simboluri nu dovedeşte altceva decât acea inevitabilă imperfecţiune a mijloacelor noastre de expresiepe care am semnalat-o deja mai sus. Dacă putem, până la un anumit punct, să ne comunicăm concepţiile semenului nostru, în lumea manifestată şi formală (deoarece e vorba de o stare individuală limitată, în afara căreia de altfel nu s-ar mai putea pune propriu-zis problema „semenului”, cel puţin în sensul „separativ” pe care acest cuvânt îl implică în lumea umană), aceasta nu se întâmplă evident decât prin figurări ce manifestă aceste concepţii în anumite forme, adică prin corespondenţe şi analogii; avem aici principiul şi raţiunea de a fi ale oricărui simbolism, şi orice expresie, de orice fel ar fi, nu e altceva în realitate decât un simbol.[105] Numai „să avem grijă să nu confundăm lucrul (sau ideea) cu forma deteriorată prin care putem doar să-l figurăm, şi poate chiar să-l înţelegem (ca indivizi umani); căci cele mai grave erori metafizice (sau mai degrabă antimetafizice) provin din insuficienta înţelegere şi greşita interpretare a simbolurilor. Să ne amintim întotdeauna de zeul Ianus, care este reprezentat cu două chipuri, dar care n-are totuşi

105 Vezi Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, partea a 2-a, cap. VII.

decât unul, ce nu este niciunul nici celălalt din cele pe care le putem atinge sau vedea”.[106] Această imagine a lui Ianus s-ar putea aplica întocmai distincţiei dintre „interior” şi „exterior”, la fel de bine precum considerării trecutului şi viitorului; şi chipul unic, pe care nicio fiinţă relativă şi contingenţă nu-l poate contempla fără să iasă din condiţia sa limitată, n-ar putea fi comparat mai bine decât cu al treilea ochi al lui Shiva, ce vede toate lucrurile în „eternul prezent”[107].

A

În aceste condiţii, şi cu restricţiile ce se impun după ceea ce am spus până acum, putem şi chiar trebuie să inversăm enunţul din formula lui Pascal pe care am amintit-o mai sus, pentru a conforma expresia noastră raportului normal al tuturor analogiilor (pe care-l vom numi, în termeni geometrici, un raport de omotetie inversă). E ceea ce găsim, de altfel, într-unul din textele daoiste pe care le-am citat mai înainte. „Punctul ce este pivotul normeieşte centrul imobil al unei circumferinţe pe conturul căreia rulează toate contingenţele, distincţiile şi individualităţile”.[108] La prima vedere, s-ar putea aproape crede că cele două imagini sunt comparabile, dar în realitate ele sunt exact inverse una faţă de cealaltă; în definitiv, Pascal s-a lăsat antrenat de imaginaţia sa de geometru, care l-a determinat să inverseze adevăratele raporturi, aşa cum trebuie considerate din punct de vedere metafizic. Centrul e cel care nu este propriu-zis nicăieri, de vreme ce, aşa cum am spus-o, este esenţialmente „non-localizat”; el nu poate fi găsit în niciun loc al manifestării,

106 Matgioi, La Voie Métaphysique, pp. 21-22.

107 Vezi Omul şi devenirea sa după Vêdânta, cap. XX, ediţia a 3-a şi Regele Lumii, cap. V.

108 Zhuang zi, cap. II.

fiind absolut transcendent în raport cu aceasta, deşi interior tuturor lucrurilor. El este dincolo de tot ceea ce poate fi atins prin simţuri şi prin facultăţile ce ţin de ordinul sensibil: „Principiul nu poate fi atins nici prin vedere nici prin auz… Principiul nu poate fi auzit, ceea ce se aude, nu este El. Principiul nu poate fi văzut; ceea ce se vede nu este El. Principiul nu poate fi enunţat; ceea ce se enunţă, nu este El… Principiul, neputând fi imaginat, nu poate fi nici descris”.[109] Tot ceea ce poate fi văzut, auzit, imaginat, enunţat sau descris, aparţine necesarmente manifestării, şi chiar manifestării formale; în realitate, aşadar, circumferinţa este pretutindeni, deoarece toate locurile spaţiului său, mai general, toate lucrurile manifestate (spaţiul nefiind aici decât un simbol al manifestării universale), „toate contingenţele, distincţiile şi individualităţile”, nu sunt decât elemente ale „curentului formelor”, puncte ale circumferinţei „roţii cosmice”.

Prin urmare, pentru a rezuma acestea în câteva cuvinte, putem spune că, nu doar în spaţiu, ci în tot ceea ce este manifestat, exteriorul sau circumferinţa este pretutindeni, pe când centrul nu este nicăieri, deoarece este nemanifestat; însă (şi aici expresia „sens invers” îşi dobândeşte întreaga forţă semnificativă) manifestatul n-ar fi absolut nimic fără acest punct esenţial, care nu este el însuşi nimic din manifestat, şi care, tocmai din cauza nemani-festării sale, conţine în principiu toate manifestările posibile, fiind cu adevărat „motorul imobil” al tuturor lucrurilor, originea imuabilă a oricărei diferenţieri şi modificări. Acest punct produce întreg spaţiul (ca şi celelalte manifestări) ieşind într-un fel din el însuşi, prin desfăşurarea virtualităţilor sale într-o multitudine

109 Ibid.y cap. XXII. – Cf. Omul şi devenirea sa după Vêdânta, cap. XV, ediţia a 3-a.

indefinită de modalităţi, cu care umple în întregime acest spaţiu; dar, când spunem că iese din el însuşi pentru a efectua această desfăşurare, această expresie foarte imperfectă nu trebuie luată *ad litteram*, căci acest lucru ar fi o eroare grosolană. În realitate, punctul principial despre care vorbim, nefiind niciodată supus spaţiului – din moment ce îl generează, iar raportul de dependenţă (sau raportul cauzal) nu este evident reversibil – rămâne „neafectat" de condiţiile vreuneia din modalităţile sale, de unde rezultă că nu încetează deloc să fie identic cu el însuşi. Când a realizat posibilitatea sa totală, el revine (dar fără ca ideea de „reîntoarcere" sau „reîncepere" să fie, totuşi, câtuşi de puţin aplicabilă aici) la „sfârşit care e identic cu începutul", adică la această Unitate primă ce conţine totul în principiu, Unitate care, fiind ea însăşi (considerată drept „Sinele"), nu poate în niciun fel să devină altceva decât este (ceea ce ar implica o dualitate), şi din care, în consecinţă, considerat în sine, el n-a ieşit niciodată. De altfel, atâta timp cât e vorba de fiinţa în sine, simbolizată prin punct, şi chiar de Fiinţa universală, nu putem vorbi decât despre Unitate, precum am făcut-o; dar dacă am vrea, depăşind limitele Fiinţei însăşi, să luăm în considerare Perfecţiunea absolută, va trebui să trecem în acelaşi timp, dincolo de această Unitate, la Zero-ul metafizic, pe care niciun simbol n-ar putea să-l reprezinte şi niciun nume să-l numească.[110]

Ultime remarci asupra simbolismului spaţial

În tot ce precede, n-am căutat să stabilim o distincţie netă între semnificaţiile respective ale termenilor „spaţiu" şi „întindere", folosindu-i pe ambii, în cele mai multe

110 Vezi Omul şi devenirea sa după Vedânta, cap. XV, ediţia a 3-a.

cazuri, aproape fără alegere; această distincţie, la fel ca aceea dintre „timp” şi „durată”, poate fi de mare folos în anumite subtilităţi filosofice, poate avea chiar o valoare reală din punct de vedere cosmologic, însă metafizicii pure, cu siguranţă, îi este indiferentă.[111] De altfel, la modul general, preferăm să ne abţinem de la toate complicaţiile de limbaj ce nu sunt strict necesare clarităţii şi preciziei expunerii noastre; şi, conform unei declaraţii ce nu ne aparţine, dar la care putem subscrie în întregime, „ne displace profund să încărcăm metafizica cu o nouă terminologie, amintind că terminologiile sunt subiecte de discuţii, erori şi neîncredere; cei ce le creează, pentru necesităţile aparente ale demonstraţiilor lor, îşi încarcă în mod nefiresc textele cu ele, acordându-le atâta importanţă, încât adesea aceste terminologii, aride şi inutile, ajung să constituie unica noutate a sistemului propus”.[112]

În afară de aceste motive generale, dacă am numit spaţiu ceea ce, la drept vorbind, nu e în realitate decât o întindere particulară cu trei dimensiuni, am făcut-o deoarece, chiar în cel mai înalt grad de universalizare, al simbolului spaţial pe care l-am studiat, n-am depăşit limitele acestei întinderi, luată pentru a da o reprezentare,

---

111 în vreme ce întinderea este considerată de obicei ca o particularitate a spaţiului, raportul între timp şi durată este uneori considerat într-un sens opus: într-adevăr, după anumite concepţii, în special după cea a filozofilor scolastici, timpul nu este decît un mod particular al duratei; însă această concepţie, cu totul acceptabilă de altfel, e legată de consideraţii ce sînt străine de subiectul nostru. Tot ce putem spune în această privinţă, e că termenul "durată" este luat în acest caz pentru a desemna în general orice mod de succesiune, adică, în definitiv, orice condiţie care, în celelalte stări de existenţă, poate corespunde în mod analogic la ceea ce este timpul în starea umană; dar folosirea acestui termen riscă poate să dea loc la anumite confuzii.

112 Matgioi, La Voie Métaphysique, p. 33 (note)

necesarmente imperfectă aşa cum am arătat, a fiinţei totale. Totuşi, dacă am vrea să ne impunem un limbaj mai riguros, ar trebui fără îndoială să nu folosim cuvântul „spaţiu” decât pentru a desemna ansamblul tuturor întinderilor particulare; astfel, posibilitatea spaţială, a cărei actualizare constituie una din condiţiile speciale ale anumitor modalităţi de manifestare (precum modalitatea noastră corporală, în particular) în treapta existenţei căreia îi aparţine starea umană, conţine în indefinitatea sa toate întinderile posibile, fiecare fiind indefinită într-un grad mai mic şi putându-se deosebi între ele prin numărul de dimensiuni sau prin alte caracteristici; şi este evident de altfel că întinderea numită „euclidiană”, pe care o studiază geometria obişnuită, nu este decât un caz particular al întinderii cu trei dimensiuni, deoarece nu este singura modalitate conceptibilă a acesteia.[113]

Cu toate acestea, posibilitatea spaţială, chiar în toată această generalitate în care o luăm în considerare, nu este încă decât o posibilitate determinată, indefinită fără îndoială, şi chiar indefinită la o putere multiplă, dar totuşi finită, deoarece, cum o arată în particular producerea seriei numerelor întregi începând cu unitatea, indefinitul provine din finit, ceea ce nu este posibil decât cu condiţia ca finitul însuşi să conţină în potentă acest indefinit; şi este evident că „mai multul” nu poate ieşi din „mai puţin”, nici infinitul din finit. De altfel, dcă n-ar fi aşa, coexistenţa unei indefinităţi cu alte posibilităţi, care să nu fie cuprinse în

113 Perfecta coerenţă logică a diverselor geometrii "neeuclidiene" este în acest sens o probă suficientă; dar, bineînţeles, nu este locul aici să insistăm asupra semnificaţiei şi importanţei acestor geometrii, nici asupra celor ale "hipergco-metriei" sau geometriei cu mai mult de trei dimensiuni.

ea[114], şi fiecare să fie susceptibilă deopotrivă de o desfăşurare indefinită, ar fi imposibilă; ar fi suficientă această consideraţie, în lipsa oricărei alteia, pentru a demonstra absurditatea acestui „spaţiu infinit” de care s-a abuzat atât[115], căci nu poate fi cu adevărat infinit decât ceea ce cuprinde totul, ceea ce nu poate fi limitat în vreun fel de absolut nimic din afară, adică Posibilitatea totală şi universală[116].

Vom întrerupe aici prezenta expunere, păstrând pentru un alt studiu plusul consideraţiilor referitoare la teoria metafizică a stărilor multiple ale fiinţei, pe care le vom considera atunci independent de simbolismul geometric căruia i-a dat loc această teorie. Pentru a rămâne în limitele propuse pentru moment, vom adăuga doar următorul lucru, care ne va servi de concluzie: acest element transcendent şi informai, deci non-incamat şi non-

---

114 Pentru a rămîne la ceea ce e cunoscut de toată lumea, chiar gîndirea obişnuită, aşa cum o iau în considerare psihologii, e în afara spaţiului, neputînd fi situată în nici un fel.

115 Cum s-a întîmplat, de altfel, cu noţiunea de "număr infinit"; într-un mod general, pretinsul "infinit cantitativ", sub toate formele sale, nu este şi nu poate fi pur şi simplu decît indefinitul; prin aceasta dispar toate contradicţiile inerente acestui aşa-zis infinit, care îi încurcă atît de tare pe matematicieni şi filozofi.

116 Dacă ne este imposibil, aşa cum am spus mai sus, să admitem punctul de vedere îngust al geocentrismului, legat îndeobşte de antropomorfism, nu admitem prin urmare, cu atît mai mult, acel soi de lirism ştiinţific, sau mai degrabă pseudo-ştiinţific, ce pare aşa de îndrăgit mai ales de unii astronomi, şi în care e vorba tot timpul despre "spaţiu infinit" şi "timp veşnic", care sînt, o repetăm, pure absurdităţi, căci nu poate fi infinit şi veşnic decît tocmai ceea ce este independent de spaţiu şi timp; aceasta nu este, în fond, decît una din multele tentative ale spiritului modem de a limita Posibilitatea universală la măsura propriilor sale capacităţi, ce nu depăşesc aproape deloc limitele lumii sensibile.

indi-vidualizat, numit „Raza Cerească”, se manifestă, în centrul însuşi al stării noastre umane la fel ca în toate celelalte stări, prin conştiinţa Identităţii Fiinţei, permanentă de-a lungul tuturor modificărilor indefinit multiple ale Existenţei unice; şi această conştiinţă (superioară chiar prin acest fapt oricărei facultăţi de ordin formal, aşadar supraraţională, şi implicând asentimentul legii armoniei ce leagă şi uneşte toate lucrurile din Univers) este cea care, pentru fiinţa noastră individuală, dar independent de ea şi de condiţiile la care este supusă, constituie cu adevărat „simţul eternităţii”.[117]

MIRCEA A. TĂMAŞ
ALBUM BIOGRAFIC „RENÉ GUÉNON”.

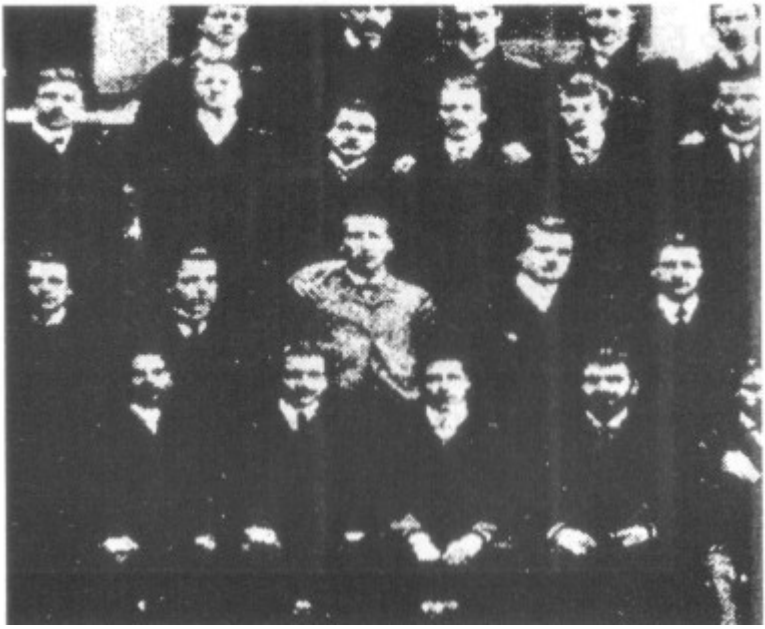
117 Se-nţelege de la sine că termenul "simţ" nu e luat aici în sensul său propriu: el trebuie înţeles, prin transpoziţie analogică, ca o facultate intuitivă, ce îşi sesizează în mod imediat obiectul, aşa cum o face senzaţia în ordinul ei; însă avem aici întreaga diferenţă ce separă intuiţia intelectuală de intuiţia sensibilă, supra-raţionalul de infra-raţional.

RENÉ GUENON s-a născut la 15 neiembrie 1886 la Blois, rue Croix-Boissée, pe malul stâng al Loirei, Astăzi străduţa poartă inscripţia „René Guénon, orientalist francez”, o insultă la adresa maestrului.

Blois, rue de Foix, no. 74, malul drept al Loirei. În această căsuţă a copilărit Guénon şi tot aici venea în vacanţe când locuia la Paris (foto MAT).

La şcoală a fost considerat un elev excelent, cu aptitu-ni pentru matematică şi filosofie, dar cu o sănătate preiră.

În 1904, René Guénon vine la Paris, la fel cum au venit pe vremuri D’Artagnan, Alexandre Dumas sau Jules Verne. Se înscrie la colegiul Rollin, ca student la matematici.



În 1908 (de când datează portretul de mai sus) Guénon era implicat în frecventarea tuturor „şcolilor” ocultiste ale epocii. Iniţiat în francmasonerie, în Ordinul Martinist, student al Şcolii Hermetice a lui Papus, el va deveni o figură cunoscută în mişcarea esoterică de atunci, un tânăr (avea 22 de ani) ce promitea.

În acest an 1908, mai mulţi membri ai Ordinului Martinist s-au reunit la hotelul din strada des Cannettes, nr. 17, aproape de biserica Saint-Sulpice, unde au primit un „mesaj astral” ce le poruncea să îl aducă pe tânărul Guénon la proxima întrunire. În urma mai multor reuniuni, la care a participat şi Guénon, s-a fondat Ordinul Renovat al Templului, iar René Guénon a devenit şeful acestuia. Prin acest ordin Guénon va încerca, urmând o cale mai

puţin ortodoxă, să influenţeze gândirea occidentală. Din păcate, încercarea se va dovedi un eşec şi peste doi ani René Guénon desfiinţează Ordinul

Hôtel Des Cannettes cum arată astăzi (foto MAT)

În 1909 René Guénon devine membru al Bisericii Gnostice, cu numele Palingenius. Aici face cunoştinţă cu Albert de Pouvourville pe care îl va numi „maestru” şi îl va cita pentru lucrările sale fundamentale asupra daoismului. Va utiliza de asemenea, modificată, schema geometrică a acestuia privind stările multiple ale fiinţei.

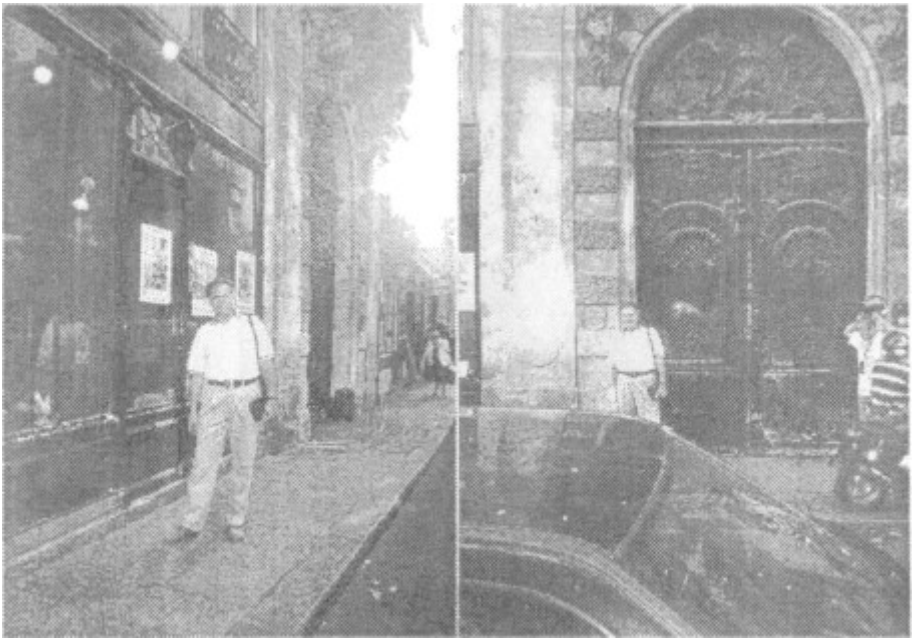
Albert de Pouvourville (vezi fotografia de mai sus stânga) a primit în Vietnam iniţierea în daoism sub numele de Matgioi, „ochiul zilei” (adică „soarele”). Spre sfârşitul vieţii însă, Matgioi se va pierde spiritual.

René Guénon şi prima sa soţie, Berthe Loury.

Perioada 1908 – 1912 este foarte enigmatică. În această perioadă *Supehores Incogniti* investesc pe René Guénon cu funcţia de restaurator al Tradiţiei primordiale în Occident, mai precis, cu rolul de transmiţător şi tălmăcitor al adevărurilor absolute, în vederea modificării mentalităţii occidentale. I s-a interzis de a deveni un maestru spiritual (de aici interzicerea categorică a oricăror discipoli). Această funcţie de transmiţător Guénon o va îndeplini până la dispariţia sa din lumea fizică. Între 1909

şi 1912 realizarea metafizică (cel puţin teoretică) era un fapt împlinit, dovadă fiind articolele pe care le-a scris atunci şi care prevestesc cărţile de mai târziu.

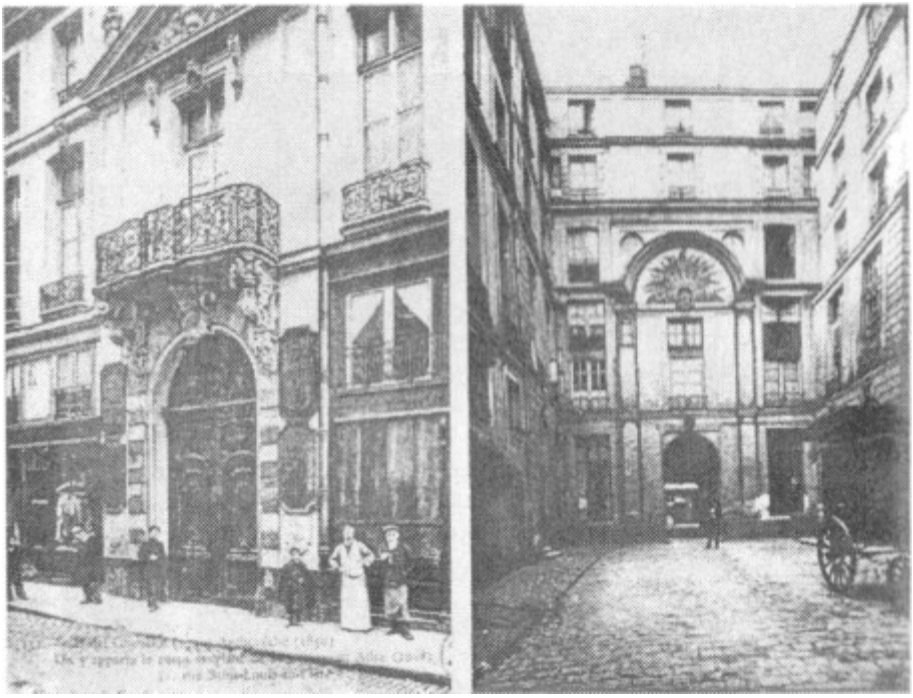
Fiindcă iniţierea sa este una „universală”, Guénon o va „particulariza” devenind iniţiat în hinduism, daoism şi Masonerie, iar în 1911 – 1912 René Guénon se ataşează tradiţiei islamice luând numele de „slujitorul unicului”, Abdel Wahed Yahia. Tot în 1912, 11 iulie, se căsătoreşte cu Berthe Loury. Tinerii căsătoriţi vor locui în apartamentul lui Guénon din Paris, rue Saint-Louis-I lle, numărul 51.



Faţada locuinţei din strada Saint-Louis-I lle, numărul 51 aşa cum arată astăzi. Aici nimeni nu ştie de René Guénon.

Deşi opera sa ca sâmbure spiritual, dar şi ca expunere discursivă, era deja constituită, abia după zece ani René Guénon începe să îşi publice cărţile. Primul război mondial îl împiedică să se manifeste mai repede, şi doar în 1921 îi apare prima carte, despre tradiţia hindusă. În decada ce urmează îşi va publica toate scrierile fundamentale, şi tot acum devine „inima” şi „intelectul” reviste „Études Traditionnelle.

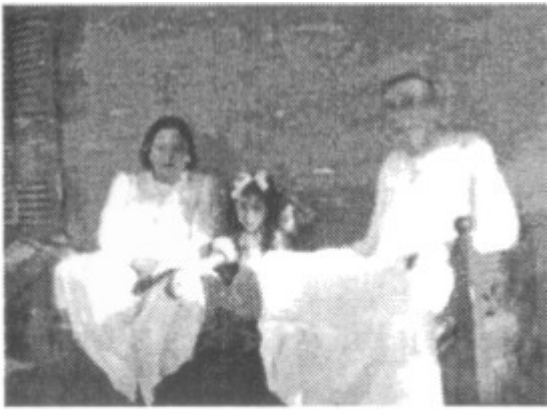
Pe de altă parte devine tot mai convins că activitatea sa de prezenţă în Occident nu va reuşi să convertească mentalitatea acestuia spre tradiţie şi sacru.



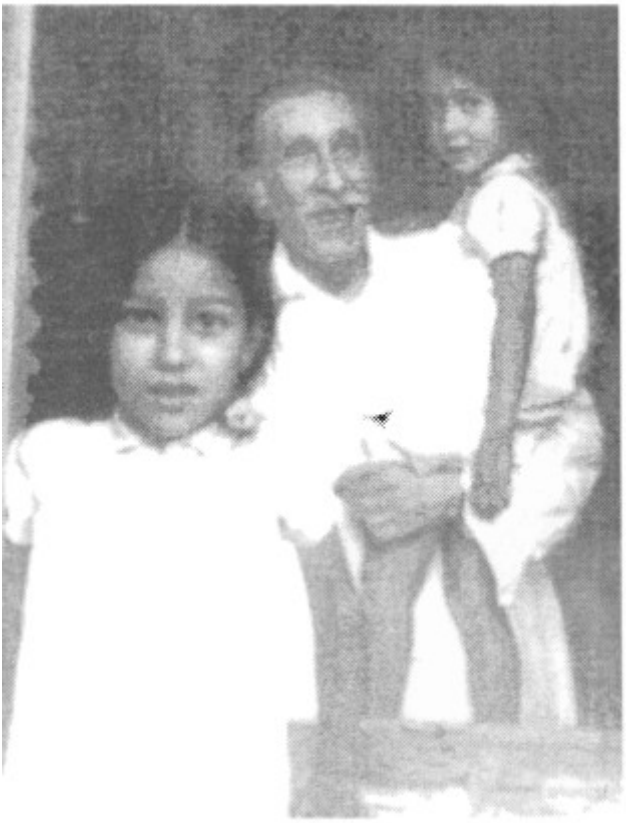
Faţada locuinţei din Saint-Louis-Ille, numărul 51 şi curtea interioară cum arătaseră în vremea lui Guénon.

De aceea, la 5 martie 1930, după moartea soţiei părăseşte definitiv Franţa, stabilindu-se pentru tot restul vieţii la Cairo, în Egipt. Din acest moment va adopta toate riturile şi cutumele musulmane, tară a-şi abandona funcţia universală.

În 1934 se căsătoreşte cu Fatima, fiica cea mare a şeicului Mohammad Ibrahim. Vor avea patru copii, două fete şi doi băieţii, ultimul născut după moartea lui Guénon.



Khadija (născută în 1944) şi Leila (născută în 1947).



Deşi sihăstrit în Egipt, Guénon a continuat să exercite o influenţă peremptorie asupra Occidentului. Articolele lunare ce apăreau în *Études Traditionnelles*, corespondenţa de o vastitate uluitoare şi cărţile scrise în perioada celui de al doilea război mondial au completat înţelept Opera sa. La biroul din camera sa de lucru din Cairo, Guénon citea răbdător toate cărţile trimise spre recenzie, toate scrisorile de la diverşi corespondenţi, oricât de inepte ar fi fost aceste cărţi şi scrisori. Şi cu răbdare de

maestru spiritual răspundea tuturor.

Deşi a declarat răspicat că nu acceptă discipoli, René Guénon a influenţat pe mulţi, revărsându-şi cunoaşterea şi milostenia metafizică asupra lumii. Cel mai valoros colaborator, cel care şi-a schimbat întreaga viaţă şi operă datorită lui Guénon, a fost Ananda Kentish Coomaraswamy Scrierile acestuia sunt, după ale lui Guénon, cele mai puternice şi mai sincere din domeniul tradiţional, care pot îi luate ca referinţă fără nicio ezitare.

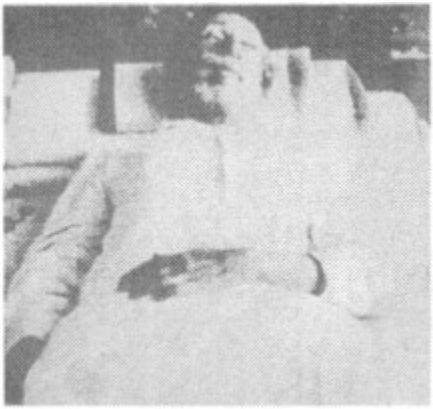
Pentru legătura cu *Études Traditionnelles*, Guénon s-a sprijinit pe Marcel Clavelle alias Jean Reyor. După moartea Maestrului, Clavelle va fi implicat în afacerea „documentului inedit”, un fel de „memorii” ale sale despre Guénon, prin care își va trăda slaba calitate intelectuală.

Cea mai mare speranţă şi-a pus-o René Guénon în Frithjof Schuon care, trecut la islamism, va institui o „cale iniţiatică” pentru Europa. Acestei căi i se vor ataşa românii Mihai Vâlsan şi Eugen Lovinescu, iar dintre alţi „guénonişti” mai cunoscuţi menţionăm pe Titus Burckhardt şi Martin Lings. Mihai Vâlsan va deveni, după moarte lui Guénon, redactorul şef al revistei *Études Traditionnelles* şi va începe publicarea operei postume a maestrului. Din păcate, Frithjof Schuon va fi cuprins de virusul superbiei şi, încercând să devină singurul şi cel mai mare maestru spiritual pentru Occident (islamism şi creştinătate împreună), va distruge orice speranţă într-o refacere a mentalităţii occidentale. Guénon va fi atât de mâhnit încât se va simţi „ucis” de acţiunea lui Schuon.

În fotografie Jacques Cuttat, Frithjof Schuon, şi Titus Burckhardt.

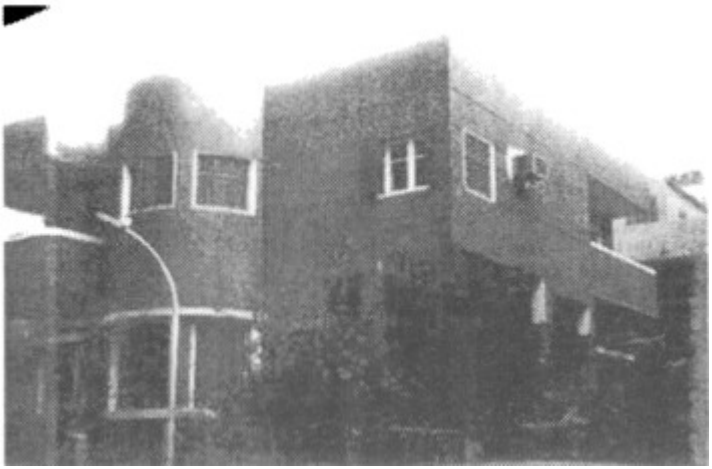
Martin Lings, care a scris excelente rânduri despre tradiţia islamică, a fost un apropiat a lui Guénon în ultimii ani de viaţă ai acestuia. Lings a încercat să concilieze, postmortem, pe Guénon cu Schuon.

Un episod ciudat este cel în care, pentru şase luni, René Guénon va fi imobilizat la pat datorită unei aşa-zise crize de reumatism. De fapt, mărturiseşte Guénon, acesta criză a fost efectul unor forţe malefice, direcţionate împotriva sa de „adversari”.

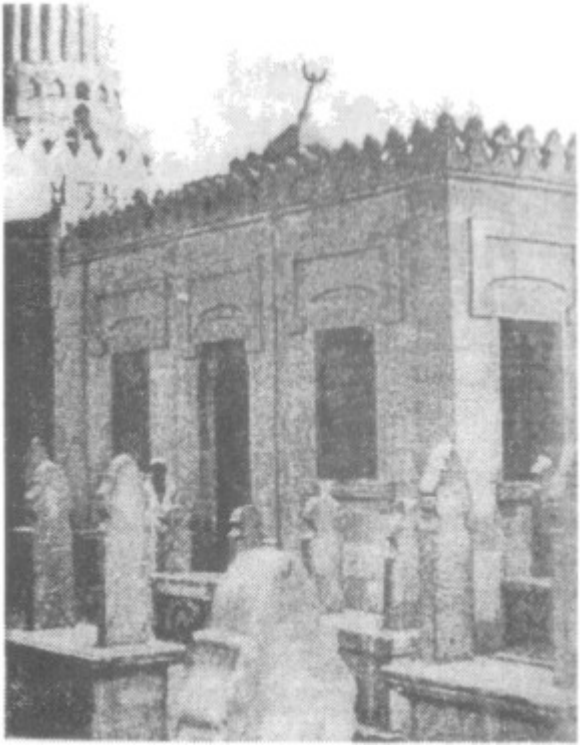


În 1949 i se naşte primul fiu, Ahmed.

După o suferinţă intensă, René Guénon cere permisiune soţiei sale să moară. Se va duce din lumea fizică la 7 ianuarie 19 Tf. Corpul său va fi adăpostit în mausoleul familiei soţiei. Deşi i-a cerut Fatimei să lase camera sa de lucru neatinsă, un grup autointitulat „amicii lui Guénon” va lua în stăpânire biblioteca sa şi alte documente.



Vila Fatma unde a locuit Guénon cu soţia şi copiii săi, la Cairo.



Mausoleul familiei soţiei, unde a fost înmormântat Guénon

Cuprins

Studiu introductiv de Mircea A. Tămaş Cuvânt înainte

L Multiplicitatea stărilor fiinţei.

IL Omul Universal

IIL Simbolismul metafizic al crucii

IV. Direcţiile spaţiului

V. Teoria hindusă a celor trei *guna-şi*

VI. Unirea complementarelor

VIL Rezoluţia opoziţiilor
VIII. Războiul şi pacea.
IX. Arborele din mijloc
X. Swastika
XL Reprezentarea geometrică a treptelor Existenţei
XII. Reprezentarea geometrică a stărilor fiinţei…
XIII. Raporturile celor două reprezentări precedente
XIV. Simbolismul ţesutului.
XV. Reprezentarea continuităţii diferitelor modalităţi ale unei stări a fiinţei
XVI. Raporturile punctului cu întinderea
XVIL Ontologia Rugului aprins
XVIII. Trecerea de la coordonatele rectilinii la coordonatele polare; continuitatea prin rotaţie
XIX. Reprezentarea continuităţii diferitelor stări ale fiinţei
XX. Vortexul sferic universal
XXI. Determinarea elementelor reprezentării fiinţei
XXII. Simbolismul extrem-oriental al *yin-yang*-ului; echivalenţa metafizică a naşterii şi morţii…
XXni. Semnificaţia axei verticale; influenţa Voinţei Cerului
XXIV. Raza Cerească şi planul ei de reflexie…
XXV. Arborele şi şarpele
XXVI. Incomensurabilitatea între fiinţa totală şi individualitate
XXVII. Locul stării individuale umane în ansamblul fiinţei
XXVIII. Marea Triadă…
XXIX. Centrul şi circumferinţa
XXX. Ultime remarci asupra simbolismului spaţial

*Album „René Guénon „*realizat de Mircea A. Tămaş…